NİYAZİ BERKES

TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞLAŞMA

YAYINA HAZIRLAYAN

AHMET KUYAŞ

..::İX::..

Türkiye'de Çağdaşlaşma / Niyazi Berkes

Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş
Kitap Editörü: Ayşe Erdem
Düzelti: Korkut Tankuter

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Nahide Dikel Baskı:
Şefik Matbaası

YKY'de 1. Baskı: İstanbul, Ekim 2002
4. Baskı: İstanbul, Ocak 2003
ISBN 975-08-0434-1

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 285 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
Bilgi hattı: 0 212 473 0 444
http://www.yapikrediyayinlari.com
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://www.estore.com.tr/bulvar/yky
www.teleweb.com.tr

İÇİNDEKİLER

III. KESİM: CUMHURİYET

YAYINA HAZIRLAYANIN ÖNSÖZÜ

Sonunda Niyazi Berkes'le tanıştım. 1980'lerin ortasında, bir yaz akşamıydı. Sevgili Jale Baysal'ın evinde oturmuş, birkaç saat boyunca birçok şeyden, ama en çok tarihten konuşmuştuk. Kendi neslinden olan diğer davetlilerin yanında, iki genç tarihçiydik; Cemal Kafadar ve ben. Üstelik ikimiz de en son çalışıp emekliye ayrıldığı üniversitedendik, yani McGill'liydik. Orada daha çok uslu uslu oturup dinledik. Kendisi hakkında Ruşen Sezer'den dinleyerek öğrendiğimiz sayısız şeyi, biyografik ayrıntıları, anekdotları, hattâ başka bazı biyografilere Berkes sayesinde yapılabilecek ekleri bile bildiğimizi açığa vurmadık, içimden, "o adam bu adam işte" deyip duruyordum ama. Bir de, yanılmıyorsam, anlattığı birkaç şey vesilesiyle, Cemalle anlamlı anlamlı bakıştığımız oldu. Daha çok öğrencilik yaptık yani; ama ilk fırsatta taşı gediğine koyup, doktora yapmak için McGill Üniversitesi'ne gitmeyi, kendisi orada olduğu için seçtiğimizi ima edebildik sanırım. Kanada'da hiç Türk öğrenci yetiştirememiş olmasının yaşamındaki en büyük mutsuzluklardan biri olduğunu da Ruşen'den dinlemişliğimiz, bu yağcılığımızda en büyük etkendi. Yağcılığımız, doruk noktasına, kendisine epeyce bir süre "hocam" deyip durduktan sonra, yeri geldiğinde Cemal'in, Berkes'in ders almış olmasına karşın, doğru dürüst hiçbir şey öğrenmediğini ileri sürdüğü bir hocasına "hocam" demeyi reddetmiş olduğunu da bildiğimizi ima eden bir şeyler söylemesiyle ulaştı. Berkes
o akşam mutlu oldu mu, bilmiyorum; ama bizim için bu afacanlığın bir tür züğürt tesellisi olduğu kesindi. Çünkü, her ne kadar Montreal'e kendisi için gitmiş olsak da, Berkes'ten ders alamamıştık. Biz gelmeden emekliye ayrılmış, İngiltere'ye yerleşmişti. .

Beni okyanus ötesine gitmeye teşvik eden şey, üniversitenin son yılında, bitirme ödevi hazırlarken tanıştığım bu kitaptır. Gerçi tarih okumaya, Berkes'in yazılarıyla tanışmadan önce karar vermiştim. Ama daha sonraki ilgi alanımın ne

olacağı konusunda son sözü *Türkiye'de Çağdaşlaşma* söyledi. Bu yüzden bu kitabın yeni basımını hazırlamak, benim için çok anlamlı bir çaba oldu. Hakkıyla üstesinden gelebildiğim konusunda kuşkularım var. Eminim, okurlar da birçok haklı eleştiride bulunacak, yanlışlara ve eksiklere dikkat çekeceklerdir. Ama, eğer *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* benim sandığım gibi güncelliğini hâlâ koruyorsa, bu eksik ve yanlışları daha sonraki baskılarda gidermek boynumun borcudur.

Türkiye'de Çağdaşlaşma'nın yeni basımına önayak olan, Berkes'in oğlu, Manitoba Üniversitesi öğretim üyelerinden, Profesör Fikret Berkes'tir. Babasının vefatından sonra eline geçen Berkes'in kişisel kopyasındaki (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, [1978]) notlardan babasının *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın yeni bir baskısına hazırlandığını anlamakta gecikmeyen Fikret Beyle, Ruşen Sezer aracılığıyla tanıştık ve hemen yeni bir baskı yerine, gözden geçirilmiş ve zenginleştirilmiş bir basıma karar verildi. O sıralarda benim niyetim, kitaba temel olan ve ilk kez McGill Üniversitesi'nce 1964'te yayımlanan *The Development of Secularism in Turkey* adlı eserle karşılaştırmalı bir *edition critique* hazırlamaktı. Ancak, o kitapta olup da *Türkiye'de Çağdaşlaşma* 'ya alınmayan ya da ilk eserde olmayıp da Türk okurları için yeni yazılmış bölümlerin bir arada verilmelerinin yaratacağı teknik zorlukların yanı sıra, bu bölümlerin varlık veya yokluk nedenleri üzerinde, spekülasyon diye adlandırılmasalar da, en azından sav olarak nitelenebilecek bir dizi açıklamaya girişme mecburiyeti, beni sonuçta orijinal İngilizce eseri tümüyle işin dışında bırakmaya itti. Burada, adı geçen iki kitabın ayrı iki kitap olduklarını daha en başta söyleyen Fikret Berkes'in ne kadar haklı olduğunu teslim etmem gerekir.

İngilizce eserin devre dışı kalmasından sonra oluşan yeni basımın yeniliğini dört öğe oluşturuyor. Bunlardan birincisi, Niyazi Berkes'in kendi kopyasına yaptığı eklerdir. Nitekim Berkes, bazen satır aralarında, bazen marjlarda, bazen de kitaba iliştirdiği küçük not kâğıtlarıyla, 1978'de yayımlanan metne epey müdahalede bulunmuş. Bunların neredeyse hepsi, "Akçura" örneğindeki gibi basit bir soyadı hatırlatması bile olsalar, hemen Berkes'in kopyasında bulunduklan yerlerde, dipnot biçiminde gösterildiler; çok küçük bir bölümü ise, daha uygun olduğu için bölümlerin son notlarında gösterildi. Dipnotlarda gözüken ikinci öğe, Berkes'in metnine bazen itiraz, bazen de ek biçiminde ve çoğunlukla yeni kaynaklar da ekleyerek verdiğim, kendi müdahalelerimdir. Gene benim müdahalelerimden oluşan üçüncü öğe ise, bölümlerin son notlarında, "YN" (yayınlayanın notu) hatırlatmasıyla verilen ve büyük çoğunluğu konuya ilişkin yeni yayınlardan oluşan ek bilgilerdir. İkinci ve üçüncü öğelerde adı geçen kaynakların, konuya ilişkin tam bir kaynakça oluşturmayıp, yalnızca benim kişisel tercihlerimi yansıttıklarım, dolayı-

sıyla eleştirilere karşı yalnızca benim sorumlu olduğumu hatırlatmaya bilmem gerek var mı? Son öğe ise, metinle ilgili ve bazılarını bizzat Berkes'in bazılarını da benim yaptığım değişiklik ve düzeltmelerden oluşuyor. Düzeltmelerin neredeyse tümü yazılım yanlışlarına ilişkin. Değişiklikler ise iki türde toplanabilir. Birinci grupta, "kurul" yerine "kurum" veya "basmacılık" yerine "basımcılık" gibi, sözcük seçimiyle ilgili müdahaleler var. İkinci grupta ise, cümle yapısında gerçekleştirilen değişiklikler bulunuyor ki, çoğunun nedeni, İngilizce'den biraz aceleyle yapıldığı anlaşılan çevirinin Türkçe cümle kuruluşuna uygun düşmemiş olması.

Türkiye'de Çağdaşlaşma'nın bu yeni basımını hazırlarken pek çok kişinin yardımlarından yararlandım. Süleyman Demirci, Yücel Demirel, Elettra Ercolino, Ayşe Erdem, Nüket Esen, Emin Nedret İşli, Cemal Kafadar, M. Asım Karaömerlioğlu, Ali Kılıçarslan, M. Sabri Koz, Azmi Özcan, Ruşen Sezer, Ömer Faruk Şerifoğlu, Özgür Türesay, Coşkun ve İbrahim Yılmaz, Murat Yurdakul ve Tuncay Zorlu'dan oluşan bu dostlar orducuğuna teşekkürü bir borç bilirim. Bir de eşim Esra var. Kitabın tamamını, endeksine kadar bilgisayara geçirdiği gibi, baştan sona her konuda yardımcım oldu. Kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır.

Ahmet Kuyaş
Temmuz 2002

Kardeşim Enver'e

ÖNSÖZ

Türkiye'de çağdaşlaşma sürecinin gelişimini izleyen bu araştırma, 18. yüzyılın başlarından Cumhuriyet rejiminin kuruluşuna değin geçen olayların tarihi olarak yazılmamıştır. Cumhuriyet'in ilanından sonraki dönemin tarihi de değildir. Tarihsel olaylar burada Cumhuriyet'e gelişin önkoşulları olarak oynadıkları roller açısından yer almışlardır.

Bu yapıtın başta gelen amacı, sözü edilen yüzyıllar içinde geçen iç ve dış olayların nasıl zorunlu olarak bir ulus birimine dayalı Cumhuriyet rejiminin gelmesi doğrultusunda aktığını göstermektir. Cumhuriyet'in ilanından sonraki siyaset, ekonomi ve kültür sorunlarının başlangıçları bu araştırmanın vardığı sonuçlar olacaktır. Özellikle siyasal ekonomik gelişmelerle din - gelenek sorunları arasındaki ilişkileri, bugün bu sonuçların doğru olarak saptanması ile tartışabiliriz.

Türkiye'de Çağdaşlaşma bir yapıt olarak Cumhuriyet'in doğuşunun 50. yıldönümünün kutlandığı yılda yayımlanmak üzere yazılmıştı. Cumhuriyet'in doğuşu yıllarının kuşağından gelen bir kişi olarak o yıldönümünün kutlanmasına böyle bir araştırma ile katkıda bulunmak yazı ve öğretim yaşamımın en doğal, en mutlu göreviydi. Ayrı aşamaları tartışırken bugün karşılaşılan toplum, devlet ve uygarlık sorunlarının kökenlerinin sanıldığından çok derinliklerde olduğunu gördükçe "devrim" kavramının yüzeysellikten kurtarılması zorunluluğu daha çok beliriyor. Tarihe başvurma bize ancak bugüne ve yarına daha geniş bir çerçeve içinde bakma olanağı sağlama açısından yararlı olabilir. Bu araştırmada varılan sonuç, olayların kendilerini tarih süreci boyunca gözlemlemenin ister istemez vardığı sonuçtur.

Daha önce, 1964'te *The Development of Secularism in Turkey* adı altında İngilizce olarak yayınlanmış olan bu yapıtın Türkçesinin Cumhuriyet'in 50.

yıldönümü için hazırlanması çalışmaları arasında İngilizcesi üzerine çıkan eleştirileri izleyememiştim. Daha sonra bunu yapacak duruma geldiğim zaman hepsinin olumlu yazılar olduğunu gördüğüm halde, İngiltere'de Türkiye'nin bugünkü siyasa, parti ve din konularında uzman sayılan bir yazarın onlardan ayrıldığını gördüm. Ona göre ben Osmanlı - Türk tarihini anatomi masasına yatırarak istediğim gibi kesip biçmiş, istediğim sonuçları çıkarmıştım. Böyle bir savı elinizdeki yapıtın kapsamına ve düzeyine denk denecek bir araştırma yapmadan kendi kişisel eğilimine ve inancına göre yapmıştı. Ona göre, Cumhuriyet'in laiklik ilkesi ne gözden geçirdiğimiz sürecin doğal bir sonucudur, ne de Müslüman Türk toplumunun istek ve eğilimine uygundur.

Son yıllar içinde Cumhuriyet'in ana ilkelerine karşıt eylemlere eğilimli olan parti politikalarının yanını tutan bir kişi için böyle bir görüşün ileri sürülmesi doğaldır. Ancak, bu yapıtın yazarı olarak Türkçesinin bu ikinci yayımlanışı amacıyla düzeltmeler yapmak için onu satır satır yeniden okuduğum zaman, incelediğim oluşumun nasıl kaçınılmaz bir yolda ve yönde sözünü ettiğim ilkelere doğru geldiğini gördüm. Bu geliş öyle bir zorunlulukla olmuştur ki onu beğenmeyerek "başka ya da tersine bir yönde olmalıydı" inancı ile ele almak için bir kimsenin ya tarih olaylarını bilmemesi, ya kişisel bir eğilimin etkisi altında bulunması, ya da tarihe çağdışı bir açıdan bakması gerekir.

Ancak, "son yılların kimi olayları bu nitelendirdiğim kişinin haklı olduğunu göstermez mi?" sorusunu da yanıtlamak zorundayız. Ben, Türk çağdaşlaşmasının geçmişinin inip çıkışlarına dayanarak bu yayımlanışın önsözünde yine ileri sürüyorum ki, ne denli geri dönme çabaları olursa olsun hiçbiri tarihsel oluşumu durduramayacaktır. Tersine, daha da ileriye itecektir. Bu yapıtı okuyun, kaç kez böyle geriye dönük çabalar olduğunu, kaç kez hepsinin saman alevi gibi sönerek daha ileriye doğru atılımlara yol açtığını göreceksiniz.

Niyazi Berkes
Mart, 1978

I. KESİM

İLK ADIMLAR

I

GİRİŞ

1. Çağdaşlaşma kavramı

Bu kitabın konusu, Türkiye'nin son iki yüzyıl içindeki yenilenme çabalarının aşamalarını (din ve dünya işlerini ayırma davasını ölçek alarak), çabaların düşün düzeyindeki yansımalarının yardımı ile, incelemektir. Bu yapıtın son bölümünde görüleceği gibi din ve dünya işlerini ayırma sorunu Cumhuriyet döneminin laiklik ilkesi ile son görünümünü almıştır. Türkçe'ye, Fransızca'da *laicisme* biçiminde yazılan bir terimden geçen bu sözcük, İslâm, Osmanlı, Türk din ve siyasa geleneğine yabancı bir terimdir, ileride göreceğimiz gibi, bu gelenekte (hem dinde, hem devlet alanında "devlet maslahatı" kavramı bulunmakla birlikte) din-devlet ikiliği anlayışı yoktu. Din-devlet bileşimi doğal, olağan bir biçim olarak görülürdü, ikisinin birbirinden ayrılması ya da ikisinin kendine buyruk birer yetke *(autoritâ)* olması gibi bir görüş yer almamıştı.

Ne din, ne devlet geleneğinde, ne de dilde karşılığı olan bir kavram olarak bir terimin bu yabancı, hem de bozulmuş biçimi ile girişi, anlaşmazlıklara yol açmıştır Bu anlaşmazlıkların altına bakarsak, iki çatışık inancın yattığını görürüz. Bunların biri terimin geldiği din geleneğindeki (Hıristiyanlık'taki) durumun İslâm geleneğinde de bulunduğu inancıdır. Öteki, bunun tersi, yani İslâm geleneğinde böyle bir durum olmadığı için laiklik davasının İslâm dinindeki toplumlarda yersiz, anlamsız olduğu görüşüdür. Bu görüşlerin ikisi de yanlış olduğu için terimin Îslâm-Türk toplumundaki anlamı ve geçerlik derecesi, gereği kadar kavranamamıştır.

İslâm-Osmanlı geleneğini miras alan modern Türk tarihinin incelenmesi, bu iki sanrının yanlışlığını, yetersizliğini, eksikliğini gösterecektir. Ancak bu işe giriş-

meden önce, Avrupa'daki (Hıristiyanlık'taki ya da Batı'daki) durumun ve bunun çeşitli yanlarıyla ilgili terimlerin de kesin, açık seçik anlam taşıyıp taşımadığını kısaca gözden geçireceğiz. Bu tanıma bize hem İslâm-Osmanlı geleneğinin farklı olan yanlarını, hem de dilimize giren terimin nereden gelip ne anlam taşıdığını gösterecektir.

Bu kısa tartışmada göreceğimiz gibi, terim Hıristiyanlık'taki anlamında bize tümüyle uymadığından bu kitabın temel konusunun adı olarak kullanılmamıştır. Çünkü gerçekte, sorun sadece din-devlet ayrımı davası olmaktan daha geniş bir davadır ki buna en uygun terim olarak "çağdaşlaşma" terimini daha yerinde buluyorum. Batı'nın bir kesiminde Fransızca'dan gelen *laicisme't* eş olarak kullanılıp ve (aşağıda söyleyeceğimiz nedenlerle) Türkçe'ye girmemiş olan başka bir sözcük, *secularism* sözcüğü, bu "çağdaşlaşma" sözcüğüne hem anlam, hem köken açısından daha yakındır, hattâ onun tam karşılığıdır.

Laicisme sözcüğü Katolik Hıristiyanlığın yayıldığı halkların dilinde, özellikle Fransızca'da kullanılır ve kökenine bakılırsa "halksallaştırma" demektir. Çünkü kaynağı olan Hıristiyanlık-öncesi Grekçe'deki *laos* (halk), *laikos* (halksal) sözcükleri Hıristiyanlık döneminde *clericus,* yani din adamları dışında olan kişiler için kullanılırdı. Modern Fransızca'da *laicisme,* din adamlarından, rahiplerden başka kişilere, kurullara, yetkililere dünya işlerinde hattâ din işlerinde üstün bir yer verme anlamını taşır.

Katolik Hıristiyanlık dışındaki Hıristiyanlığın yayıldığı yerlerde, özellikle Protestanlığın etkisi altında olan İngilizce ve Almanca'da kullanılan terimin kökeni ise Grekçe değil, Latince'dir. Bu köken de zamanla değişikliğe uğrayarak şimdiki anlamını almıştır. Aslındaki sözcük, *saeculum* sözcüğü, "çağ" anlamına gelir ki Arapça'da bunun karşılığı olan *asr* sözcüğü son zamanlara değin Türkçe'de "asır" olarak kullanılıyordu. Laiklik teriminden önce *asrilik* biçiminde bir sözcük kullanılıyordu. Bu sözcük *secularism* sözcüğünün kapsadığı anlamı taşırsa da, Cumhuriyet döneminden önceki dönemde "çağa uymak" ya da "onun gereklerine uyacak biçimde değişmek" anlamı, dincilerin elinde kötü bir kavram durumuna getirilmişti. "Asrîlik", züppelik, köksüzlük, yüzeysellik, dinsizlik anlamlarına gelmeye başladı. Terimi "muasırlaşmak" biçiminde kullanan Ziya Gökalp, belki de bu talihsiz anlamlardan, anlamı hiç bilinmeyen bir sözcük bularak kurtulmaya çalıştı; Arapça sözlüklerden o zamana dek kimsenin duymadığı, bilmediği bir sözcük bulup çıkardı. "Zenîm" biçimindeki bu sözcük, Gökalp'in kendi yazılarında bile tutunmadı, kendisi "muasırlaşmak" terimini sonuna değin kullandı.

Asrîleşmek ya da muasırlaşmak gibi daha uygun olan terimin yerine (anlamının kötüleştirilmesi yüzünden halkın kulağında olumsuz çağrışımlar yaptığın-

dan) büyük çoğunluğun anlamını, kökenini, yazılış biçimini bile bilmediği "laiklik" gibi melez bir terim bulma işi de aynı kaygı ile yapılmış olmalıdır. Bu terimin kesin olarak hangi tarihte çıktığı, ilk önce onu kimin kullandığı, yani resmîleşmeden önceki kısa tarihini belirten bir incelemeye rastlamadık. Gerek dil çağdaşlaşması, gerek düşün ve ideoloji açısından böyle bir inceleme yararlı olacaktır.

Dil çağdaşlaşması deyimini bilerek kullandık. Çünkü dil, din gibi, belki de ondan daha fazla olarak, hiç değilse kimi ulusların yaşamında en güçlü gelenek kaynağı, çerçevesi, taşıyıcısıdır. Bir dile yabancı bir sözcük girdiği zaman, anlamı bilinmemiş olsa da (hattâ birçok kişilerce bunun Arapça'dan gelen ve "birşeye lâyık olma" anlamında bir sözcük olduğu sanılsa da), geleneğin en güçlü çerçevesinin değişmeye başladığını gösterir. Zamanın, çağın gücü böyle bir şeyi zorluyor demektir.

İşte burada inceleyeceğimiz konunun asıl özünü aydınlatacak ipucunu elde ediyoruz; bu, dar anlamında din-devlet ya da devlet-kilise ayrımı sorunu değil, çok daha geniş anlamda "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma" sorunudur. Birincisi, ikincisinin birçok görüntüsünden yalnız biridir.

Protestanlığın etkisi altındaki ulusal kültürlerin dilinde kullanılan *secularism* sözcüğünü tanımlamada biraz daha ilerlersek, yukarıda söylediğimiz son noktaya daha yaklaşmış oluruz. Çünkü bu terimde, *laicisme* teriminde olandan farklı olarak, *kilise ya da kilise adamı, kurum ve kuralları, yetkilileri ile onların dünyasal karşıtlarının (clericus* ile *laicus'un) karşı karşıya gelmesi, birçok ölçüte göre birbirinden iyice ayırt edilmesi* durumu yerine *geleneksel, katılaşmış kurum ve kurallar karşısında zamanın gereklerine uyan kurum ve kuralları geliştirme* sorununun belirdiğini görürüz. Din ile dünya işlerinin ilişkisini ayarlamada Protestanlık, Katoliklik'ten fazla esneklik gösterebilmiştir. Asıl sorunun, *toplum yaşamının hangi yanları üzerinde gelenek gereklerinin yerine, zamanın gereklerinin insan davranışlarına yol göstermesi* sorunu olduğu burada daha iyi görülür.

Değer ölçüleri olmayan hiçbir toplum yoktur. Ancak bazı değerler zamanın gereklerine göre değişeceğine, zamanla katılaşma, kireçleşme eğilimi gösterirler. Bu bize üç şey anlatır: Toplumun bireylerini birbirlerine kenetleyen çok güçlü bir birlik vardır; kişiler değişmez kurallara uyarak yaşamayı çok rahat ve kolay bulurlar; yaşamları, yaşlanan kişilerin damarlarının sertleşmesi gibi katılaşmıştır. Kişiler böyle bir durumu çok beğenirlerse de değişme zorunluluklarının sillesini yemeyen toplum da yoktur. Zamanın yumrukları altında bazı kişiler, alışık oldukları ölçüleri bırakmaya, bazılarını gizli ya da açıkça çiğnemeye, bazıları da ya dışardan yeni kurallar almaya ya da kendileri yeni kurallar geliştirmeye başlarlar. Bunu yapanların iç hayatında ise çatışmalar başlar, bunun da sayısız görüntüleri vardır.

Bir toplumda en yüksek sayılan değerler, özellikle böyle zamanlarda, dinsel değerler kılığına girmeye de eğilimlidirler. Din, geleneğin en son sığınağı, en son savunma kalesidir. Aslında toplumun eski yaşayışının kökeninden gelen birçok alışkanlıklar, kolaylıkla din gereği imiş gibi bir nitelik kazanırlar. İşte bunun içindir ki, çağdaşlaşma sözcüğünün özü, "laikleşme" sözcüğünün söylemek istediği gibi toplumu bu dinselleşme hummasının yakasından kurtarma işi imiş gibi gözüküyor ve burada *laicisme* ile *secularism* terimlerinin anlamları, ayrı sözcük kökenlerinden geldikleri halde, birbirine uyuyor.

Bu söylediğimiz eğilimden ötürüdür ki, bir toplumda değişme zorunlulukları ortaya çıkınca, bilerek bilmeyerek yada isteyerek istemeyerek çağdaşlaşmaya doğru bir yönelme başlayınca, o zamana dek açıkça din şemsiyesinin altına girmemiş birçok kişiler değişme yağmuru karşısında bu şemsiyenin altında toplanmaya başlar. Örneğin, ileride göreceğimiz gibi, sırf devlet işlerinde suçlu görülen bir sadrazam "dine ihanet etmiş bir kişi olarak" öldürülür. Demek ki, *çağdaşlaşma* ile *dinselleşme* birbirleriyle aşağı yukarı çağdaştırlar. Dinselleşme, çağdaşlaşmaya karşı kaplumbağanın kabuğuna çekilmesi gibi bir korunma çabasıdır. Bu yapıtta göreceğimiz gibi her çağdaşlaşma döneminin arkasından bir dinselleşme humması başlar.

Görüyoruz ki geleneksel din kurumunun rolü sadece *ruhanî* işlerle uğraşma ya da dünya işlerine karışmama sorununun sınırlarına bağlı değildir; özellikle de İslâm geleneğinde! Çok ruhanî olan bir din kurumu (örneğin Katolik Kilisesi) dünya işlerine geniş ölçüde karışma eğilimindedir. Bunu, inanç işlerinin dünyada kesin üstünlüğünü sağlama amacı için güder. Protestanlık kollarının çoğu ise, bunun tersine, inanç işlerinin kesin üstünlüğünü koruma amacı ile, din kurumunun ve adamlarının mümkün olduğu kadar dünya işlerinden çekilmesini isteme' eğilimindedir. Demek ki, *ruhanî* (ya da *dinî)* ile *dünyevî* (ya da *cismanî)* arası ayrımlar çok kaypaklıklar gösterir. Birçok *ruhani* yada *dinî* sayılan şeyler gerçekte, düpedüz *dünyevî* ve *cismanî* işlerdir; ya da *cismanî* sayılan güçler, yetkililer, gerçekte *ruhanî* güçler ve yetkililerdir.

Laicisme ya da *secularism,* din ile dünya işleri karşılaşması, din kurumları, kuralları, güçleri ile dünya kurumları, kuralları, güçleri karşılaşması sorunu olarak alınırsa, Hıristiyanlık'taki Ortodoks, Katolik ve Protestan kolları arasında farklar görüldüğü gibi her birinin kendi tarihinde de din ve dünya kurumları arasındaki ilişkilerde tutum değişiklikleri görülür. Fakat genel olarak, Hıristiyanlık tarihinde aşağıdaki şu iniş çıkış aşamalarını belirleyebiliriz:

Birinci aşamada, ilk Hıristiyanlık'ta, İsa dininin dünya ve devlet karşısındaki tutumunu ilk belirleyen kişi Aziz Pavlos olmuştu. Hıristiyanlık[1] in gerçek kurucu-

su diyebileceğimiz bu kişiden önce Hıristiyanlığa katılanların dünya ve devlete karşı nasıl bir tutum takındıklarını bilmek güçtür, tik Hıristiyanlık'a katılmayı dünyadan ve devletten bir kaçınma sonucu sayabilirsek, tutumlarının olumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Aziz Pavlos, Hıristiyanların iki alan ile karşılaştıklarını belirtti: biri kayzere ait olan, öteki Tanrı'ya ait olan. Ona göre Tanrı, kişinin, dünyanın ve devletin kurallarına uymasını ister; ama İsa'ya inanan kişi dinin kuralları ile dünyanın ve devletin kurallarını birbirine karıştırmamalıdır.

Bu mümkün müdür? Mümkün olsa bile, özellikle soruya kişi açısından değil de dünyanın istekleri, devletin zorunluluktan açısından baktığımız zaman, yapılması kolay mıdır? Kişi, bu karıştırmama işini başarabilse bile gerçek dünya, özellikle ekonomik ve cinsel yaşamla ilgili itmeler kişiyi karışıklığa sürüklemez mi? O zamana dek gerçek bir Hıristiyan ancak dünyadan, toplumdan, devletten kaçan melek gibi birisi olacaktı. Cinsiyet isteklerinden, dünya nimetlerinden, maldan, mülkten, aileden, savaştan kaçan biri olacaktı. Fakat dünyayı tümden inkâr eden din olamaz; kimi seçkin kişiler böyle bir şeyi basarsa da onların tutumu, kurallı bir kurum olarak dinin tutumu olamaz. Kişinin bildiği kadarına göre var olan din kuralları, dünya işleri üzerine belirli, kesin kurallar koymalı ki dinin üyesi olan inanıcı (mümin) bu dünyada dinin kabul edebileceği davranışların neler olduğunu bilsin! Bütün dinler bu zorunluluk derecesine göre kurallaşır, kanunumsu bir din olmaya başlar. Zamanla dünya ve devlet kurumlarının, yetkililerinin karşısına güçlü din kurum ve yetkilileri çıkmaya başlar.

Din, dünya ve devlete meydan okuyabilecek ayrı bir güç olarak gelişince ikinci aşama başladı. Bizans'ta merkezleşen Hıristiyanlık (daha sonraki Rum Ortodoks Kilisesi) devletten farklı ve onun karşısında var olabildi ise de devlete karşı üstünlük kuramadı. Burada, ayrı ve eşit iki kurum ve yetke yerine devlete bağlı, devletten yardım alan, kendini devlet modeline göre biçimlendiren bir kilise Hıristiyanlık'ı meydana geldi. Batı Avrupa'da, Roma'da merkezleşen (daha sonraki Roma Katolik Kilisesi) Hıristiyanlık'ta ise böyle olmadı. Roma devleti orada çok güçlü değildi. Devletin birçok işleri kilisenin eline geçti. Uygarlık ve kültür hayatında kilise önde geliyor, siyasal güçler onun modeline göre biçimleniyordu. Okuma yazma bilenler din adamları, kralları Hıristiyan edenler, barbar sayılan halkı eğitenler, onlara yeni bir ahlâk aşılayanlar, uygarlaştıranlar kilise ve manastır adamları idi. Bütün bu işlerin yürütülmesi Roma'daki merkeze bağlandıkça bu kilise adamları içinde bir mertebeleşme doğdu. En sonunda da, şu ya da bu kralın, şu ya da bu beyin, şu ya da bu şehir veya bölgenin insanlarının dil, siyasa, ekonomi, bölge farklılıklarının üstünde tümünün tek bir Hıristiyanlık gövdesinin üyesi olduğu görüşü güçlendi. En üstün din makamı, Papa-

lık, en güçlü devlet başkanı ile boy ölçüşebilecek dinsel bir dünya devletinin başı durumuna geldi.

Üçüncü aşamada, bu karşılaşma süreci boyunca kilisenin siyasallaşması, devletin de dine bulaşması gibi iki olay gelişti. Aşın uçlarda "kilise devletleri" ile "devlet kiliseleri" belirmeye başladı. Ancak bundan sonraki aşamada iki alanı birbirinden ayırma, ikinciyi birinciden üstün yapma ya da ikisi arasında bölgeleri belirleyerek uzlaşma süreçleri başladı ki, Avrupa'da *laicisation* ya da *secularisation* tartışmaları ve sorunları bununla başlar.

Demek Avrupa'da da laiklik sorunu yeni zamanın bir sorunudur. Bu sorunlar, kilise kuruluna, din işlerinin güdümünde, din adamlarının yanında halktan *(laicus, lay)* kişilerin de girmesi olgusundan ziyade ekonomi, siyasa, eğitim, aile, cinsel hayat işlerinde kilise-dışı olan dünyanın gereklerinin serbestçe insanları etkilemesi olgusu daha önemlidir. İşte bu, "çağdaşlaşma" dediğimiz oluşumdur.

Batı dünyasında din, kurum olarak kilise ile bir tutulduğu için (kilisesiz Hıristiyan olamaz), çağdaşlaşmanın sadece bir kilise-devlet ilişkisi işi olduğu sanısı (modern çağda en güçlü uygarlık olan Batı uygarlığının etkisi ile) devlet ve kilise olarak iki ayrı ve güçlü kurum ve yetkilileri olmayan Hıristiyanlık-dışı toplumlarda da (özellikle İslâmlık'ta) yerleşti. Bu yüzden, örneğin İslâmlık dünyasında, laikleşme ya da çağdaşlaşmaya karşıt olanlar, "bu Hıristiyanlık dünyası içindir; İslâmlık'ta böyle bir sorun yoktur" derler.

Böyle bir görüşün ardında ya safça bir aldanma ya da saklanmak istenen başka bir istek (değişmemek, geleneklere bağlı kalmak isteği) bulunduğunu bu kitapta göreceğiz. Fakat yine de göreceğiz ki "laiklik" kavramını yalnız devlet-kilise, hattâ devlet-din ilişkilerini belirleme, din yargılarını devlet işlerinden çıkarıp atma sorunu saydıkça, böyle bir tutum savunulabilir. 18. yüzyıl başlarından tâ bugüne değin bunun bir dizi örneğini göreceğiz.

Gerçekte ise, çağdaşlaşma, din kurallarının ruhanî bir kurul içinde ya da onun kanalı ile uygulanması karşısında (Hıristiyanlık dışında Yahudilik, İslâmlık ve öteki Asya dinlerinde olduğu gibi) bazı kuralların, yukarıda değindiğimiz gibi, değişmez geleneksel kurallar oldukları ölçüde dinsel kurallar olduğu sanılan toplumlarda, yalnız siyasa alanında değil, her alanda (altın diş takmak ya da bisiklete binmek gibi işlerde bile) değişmez kutsal kuralların sarsılması gibi daha da kapsamlı bir sorundur.

Demek ki, laikleşme çabalarına karşı olanların tersine Hıristiyanlık'tan başka dinlerden olan toplumlarda bu akımın sorunları çok daha önemli, çok daha büyük ve geniştir. Hıristiyanlık'ta *dinî* olan ile *cismanî* olan; "kilisenin olan" ile "devletin olan" arasında ayrım yapmak (bunlar arasında iç içe girmeler olduğunda bile)

kolay olduğu gibi ruhanî olan yetkili de belli olduğundan onun cismanî yetkili karşısındaki durumu güçlü ya da zayıf olsa bile bir uzlaşmaya, hattâ ikisi arasında çeşitli biçimlerde uzlaşmalara *(concordat*'lara) varılabilir. Hıristiyanlık dışındaki dinlerde ise, bu ayrımları yapmak hem güçtür, hem de böyle birbirinden ayrı iki yetke arasında bölüm ve uzlaşma yapmak görülmemiş bir şeydir.[1] Bunlarda dinsel işler vardır ki onları devlet yapar; siyasal işler vardır ki onları din destekler, kapsar ya da saptar.

Şu halde, çağdaşlaşma konusunda asıl sorun, *kutsal* sayılan alanın ekono mik, teknolojik, siyasal, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması, et kisizleşmesi sorunudur. Bu alanın (hiç değilse bazı kişilerin yaşamında) hemen hemen hiçe inmesi eğilimi olduğu için, buna karşı olanlar "gerici" adını hakederler. Bu nitelikle başını kaldırdığı ya da "dur, olamaz" diye kolunu kaldırdığı zaman başka çeşitten bir savaş başlar. Bu savaş artık din-devlet savaşı değil, ileri-geri savaşı olur. ilerleme ve gelişme ile tutma ve dengeleme gibi iki amacı gerçekleştirme çabası biçimini alır. Hattâ kimi zaman halk-devlet arası çatışma, aydın-yobaz arası çekişme ya da dengeleşme, *millet-devleti, millet-toplumu* olma biçimine girer.

O halde, bu kitaptaki başlangıç noktamız gelenekselleşmiş bir siyasal ve toplumsal sistemde dinin ne ölçüde kutsal gelenekle ya da kutsal geleneğin ne ölçüde dinle bir tutulma haline gelmiş olduğunu belirleme olacaktır. Modern Türk toplumunun gerisinde bulunan Osmanlı imparatorluk devletinin kuruluşuna dönüp baktığımız zaman ilk belirlenecek sorun bu olacaktır. Onu, Batı dünyası devlet ve din kurum ve yetkilileri açısından çok farklı yapan budur.[a]

a Niyazi Berkes'in, Batı Avrupa'ya özgü kategoriler ve terimlerle Osmanlı tarihini açıklamaya çalışmanın bir dizi yanlışa, yanlış anlamaya yol açtığı konusunda gayet haklı olduğunu teslim etmek gerek. Ancak, bundan sakınırken, Batı Avrupa'nın özellikle 19. yüzyılda geliştirmiş olduğu ve son yıllarda Oryantalizm eleştirisiyle birlikte iyice farkına varılan "Avrupa'nın tümüyle farklılığı" yaklaşımının tuzağına düşme tehlikesi de var. Nitekim Berkes de, Avrupa tarihçisi olmaması nedeniyle, Aziz Pavlos *hafinde* bulunan meşhur sözler konusunda bu tuzağa düşmüş görünüyor. Bu sözlerin, Hıristiyan dünya görüşünde ayrı birer din ve devlet alanı yaratmış olması, 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl Batı dünyasına özgü bir düşüncedir. Daha önceleri o sözlere, örneğin Ortaçağda, böyle bir anlam yüklenmemiştir. Din-devlet ayırımı yanlılarının Yeniçağ başlarındaki üstün gelme sürecinde, zevahiri kurtararak barış sağlanabilmesi için öne sürülmüş, daha sonra da Hıristiyan Avrupa'nın dünyaya hükmetme aşaması başladığında, bu sürece olanak veren gücün gizil olarak Batı Avrupa uygarlığında hep bulunmuş olduğunu savunan özcü bir tarih anlayışının temel taşlarından olmuştur. Bu son aşamada, ileriki sayfalarda Berkes'in de gayet güzel betimlediği gibi, 19. yüzyıl Osmanlı düzeninin yanlış anlaşılmasının rolü de olmuştur. Aydınlanma dönemiyle başlayan, Batı Avrupa'nın kendini İslâmî Doğu'nun zıddı olarak betimleyiş sürecinin çeşitli yönleri, günümüze dek pek çok eserde irdelendi; genel bir panorama ve iyi bir özet için bkz. Thierry Hentsch, *Hayali Doğu,* çev. Aysel Bora (İstanbul, 1996).

2. Osmanlı devlet ve toplum kuruluşunun özellikleri

Türk-İslâm-Osmanlı toplumunun, bilinçli bir düşünle çağdaşlaşması akımının doğuşundan önceki kuruluşunun ne tür bir kuruluş olduğu bugün bile açık seçik kavranmış değildir. Düşün hayatının en yüksek düzeyinde bulunan aydınlar bile onu tanımlarken kimi kez feodal, kimi kez teokratik bir düzen olarak, kimi kez de ikisi birlikte olarak tanımlarlar. Gerçekte bu tanımlamaların ikisi de Osmanlı geleneğine, onun geleneksel niteliğine hem yabancı hem aykırıdır. Osmanlı rejimi ne feodaldir, ne de teokratik; hele hem feodal hem teokratik hiç değildir.

Fakat bu yanlış tanımlamaların yapılışının nedenleri vardır. Bu tanımlamaları yapanlar bunları Batı devlet ve din kurumları tarihi ile tanışmaları sonucu öğrenmişlerdir. Aradaki farklara dikkat etmeden, Avrupa'daki durumun Osmanlı tarihi için de doğru olduğu sonucuna varmışlardır. Avrupa tarihinde feodal rejim, kapitalist ekonomi öncesi bir ekonomiye dayalı bir rejim olarak görülür. Liberal ve kapitalist olmayan, yani anayasalı devlet rejimi örneğinde olmayan Asya ve Afrika uygarlıkları modern çağda hep geri kalmış ülkeler olarak görüldüğü için bunlar gelişigüzel, kestirmeden feodal olarak tanımlanırlar. Örneğin ekonomik düşün tarihinde Adam Smith'ten John Stuart Mill'e kadar bunların feodal toplumlar olarak nitelendirildiğini görürüz.

Halbuki feodal düzen kapitalist sistemden önce ancak Batı Avrupa'da, bir de Asya'nın uzak ve küçük bir parçası olan Japonya'da önemli bir tarihsel döneme karşılıktır. Asya'da, örneğin Çin ve Hindistan tarihinde feodal düzene doğru eğilimli dönemler görülmüşse de bunlar büyük kara ordularına dayanan despotik imparatorluklarca yutulmuşlardır. Feodal düzende bulunan ülkelerde feodalizmden kapitalist, liberal, anayasalı hukuk düzenine geçiş (feodal düzenin egemen olduğu yerlerde ekonomik, siyasal ve dinsel yaşamın her yanına egemen olan güççe merkezleşmiş imparatorluklar hiç yürümediğinden), ilk çıkış aşaması olarak ancak merkezleşmiş mutlak monarşilerin doğuşu ile başlayabilmiştir. Mutlak monarkların, feodal düzenin geleneksel sınıflan ile olan çatışmaları boyunca, bir yandan "ulus" dediğimiz birimler gelişirken bir yandan da yasalı devlet rejimleri doğdu. Osmanlı düzeninden çıkma ve çağdaşlaşma süreci ise bundan farklı olmuştur. Gerçi, örneğin 19. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul'da Padişah II. Mahmut, Mısır'da Mehmet Ali mutlak monark olma doğrultusunda görünürlerse de gerçekte ikisi de birer Doğu tipi despot imparator olma eğiliminden kurtulamadıkları gibi ne biri ne de öteki *ulus* yapısında olan bir topluma ve o toplumda yeni doğmuş bir şehirli (burjuva) sınıfına dayanamamışlardır. Bu sürecin ayrıntılarının, aşamalarıyla, bu kitapta inceleyeceğiz.

"Despot" sözcüğü eski Grekçe'den geldiği halde ne Eflatun'un ne de Aristo'nun devlet biçimleri arasında despotluk rejimi görülür. Çünkü onlar, eski Hellen dünyasındaki şehir devletlerinin rejim biçimleri ile ilgiliydiler. Aristo'nun eski Grekçe'de köle sahibi efendi anlamına gelen "despot" sözcüğünü Greklerdışı Doğulu kavimlerdeki devletin adı olarak, ama sırf benzetme ereğiyle kullanması, yüzyıllar boyu Batı gözlemcilerinin yanılmalarına yol açmıştır. Feodalizme ve Roma Kilisesi teokrasisine karşı savaşan ve gücünü en üstün yapan ("devlet benim" diyen Fransız kralı gibi) hükümdarların tutumunu eleştiren Aydınlanma dönemi düşünürleri, despotizm terimini, bunların hukuk ve akıl devleti olmayan idarelerine uyguladıklarından bu defa da despotizm hukuk kurallarından yoksun, tüm keyifle güdülen bir rejim anlamına gelmeye başladı. Şu halde despotizm ya da padişahlık rejimini feodalizmden, teokrasiden, tiranlık yönetimlerinden ayırmak gerekir.[2]

Modern çağlarda Aristo'dan gelen bu terimin özünü doğru olarak tanımlayan Hobbes olmuştur. Ona göre devletin kaynağı zapt ve fetih ile halk üzerinde kurulan gücün miras gibi geçer oluşu, yani devletin bir baba mülkü sayılışıdır. İslâm düşünürü İbn Haldun da bizim bu eserde padişahlık rejimi diyeceğimiz bu devlet biçiminin en doğru modelini ve tarihteki aşamalarını böyle tanımlamıştır. Bu modelde en önemli yan, en üstün siyasal gücün toplumdan çıkarılmış, hattâ yabancılaştırılmış bir *kul* kitlesinin desteğine dayandırılmasıdır. Bu hem klâsik Grek geleneğine, hem feodal Batı Avrupa geleneğine aykırıdır. Ancak feodalizme benzetilişi gibi, İslâm tarihinde görüldüğü üzre, halifelik ile sultanlığın birleştirildiği yerlerde, teokrasiye benzer gözüken bir yanı vardır.

Osmanlı düzenini teokratik bir düzen olarak tanımlamak da yanlış ve yetersizdir. Teokratik düzenin en tipik örneği Katolik Roma Papalık devletidir. Bunda en üstün dinsel-siyasal güç, yerinde oturan papadır. Osmanlı düzeni ise bunun tersi olan bir biçimdir. Gerçi, dış görünüşte, Osmanlı halife-padişahları ile papalar arasında bir benzerlik vardır. İkisinde de en üstün güç sahibi olan makam feodal, şehirli, köylü ya da emekçi sınıflarını temsil etmez. Rejimlerinde böyle sınıflar da kabul edilmez. Papalar da padişahlar gibi toplum sınıflarından sökülüp sahneye çıkan artistler gibi kılık değiştirdikten sonra içine girdikleri özel bir ocakta yükselerek papa olurlar. Sınıfsal niteliklerini kaybetme süreci siyasal güç sahibi olmanın koşuludur. Kilise büyük bir ekonomik kurum durumuna geldiği zaman bile (yani ruhanî bir kurum olduğu kadar cismanî bir kurum durumuna geldiği zaman bile), ekonomisi ne feodal ne de kapitalist ekonominin kurallarının sonucudur. Bu rejime en uygun ekonomi "ahiret ekonomisi" ile "öteki dünya" üzerine spekülasyon ile elde edilen malî kaynaklar sağlama ekonomisidir. Bunların birincisi ma-

nastırlarda, ikincisi başkent Vatikan'da uygulanmıştır. Manastırlarda keşiş emeği ile yapılan tarım ürünleri özel mülkiyet değildi. Endüljans satışlarından sağlanan vergi ürünleri de özel mülkiyet değildi. Ancak, cismanî feodal ekonominin güçlendiği dönemlerde ve ülkelerde Katolik Kilisesi'nin ekonomisi de feodal ekonomi kurallarına katılmışsa da sonuçta feodal beylerle cismanî kralların rekabeti karşısında ekonomik gücünü onlara kaptırmak zorunda kalmıştır. Özellikle İngiliz tarihinde görülen papa-kral çatışmaları feodalleşmiş kilisenin ekonomik gücünü yok etme, İngiltere topraklarından sağlanan servetlerin Papalık hazinesine akmasını engelleme, kilisenin emlâk ve gelirlerini krallık devletinin hazinesine çevirme amacı ile yapılmış eylemlerdir. Bugün de bu teokratik kilise devleti ancak kapitalist ekonomiye uymak sayesinde ve böyle bir ekonomiye dayanan devletlere sosyalizm ya da komünizmin yayılmasını önlemeye yarama aracılığı sayesinde tutunabilmektedir. Dünyasal güçler karşısında saf dinsel niteliğini kendi başına sağlayamamaktadır. Sosyalist rejimlerin kurulduğu yerlerde Katolik Kilisesi ancak dünya işlerinden elini eteğini çekme zoruna uyduğu ölçüde yaşayabilmektedir.

Osmanlı halife-padişahlığı ise bir kilise ya da din hükümdarlığı değildir. O da feodal ya da kapitalist ekonomiye katılmamıştır. Bu iki ekonominin etkisi altına girdiği zaman da devlet mülkiyetine dayanan ekonomik gücünü ve kaynaklarını birer birer yitirmiştir. Fakat Osmanlı halife-padişahlığı rejiminde, teokratik rejimin tersine olarak, din maslahatı değil, devlet maslahatı başta gelir. Din adamları, hukukçu, öğretmen ve propagandacı olarak, devlet maslahatının, yani devlet gerekliliklerinin görevlileridir. Bunlar ruhanî bir gövde, bir ruhban *corpus'u* değildirler. En üstün bir ruhanî yetke makamı da yoktur. Bu rejimde İslâm dininin en üstün yetkilileri kazasker (kadıasker) ve şeyhülislâmlardır. Bunların birincisi devletin en üstün *kaza* yani yargı yetkesi, ikincisi ise en üstün *iftâ* yetkesi yani devlet işlerinde karşılaşılan bazı sorunlarda din hukukunun yargılarının ne olacağını yorumlama yetkesidir. Din adamları kendi aralarında İslâm dininin bekçisi, koruyucusu, hattâ halifesi oldukları inancını yaşatmış olmakla birlikte, gerçekte bu işte asla kendi başlarına *{auto-cephalus)* olma yetkileri olmamıştır. Böyle bir yetkiyi ancak devlet gücü kendilerini eyleme ittiği zaman uygulayabilirlerdi. Devlet işlerine karıştıkları çok olduysa da bu karışma inanç, doktrin ve dogma işlerinde değil devlet işleri üzerinde ve devletin ya isteği ile ya da güçsüzleşmesi yüzünden olmuştur. İnanç, doktrin, dogma sorunlarına karıştıkları zaman da bu sorunlarda ileri sürdükleri inançların yürümesi devletin desteklemesine, uygulamasına bağlı kalmıştır. İslâm dünyasındaki devletlerin çoğunluğu Sünnî akidesini uygulamışlardır. Böyle olmakla birlikte Sünnîliğin reddi olan Şiîliği tutan az sayıda devlet olduğu halde, onlarda da hükümdar gerçek İmam değil, onun yokluğunda devleti

tutan dünyasal hükümdar olmuştur. Bu hükümdarlarda bile tam anlamıyla ruhanî bir nitelik ve yetke yoktur. Osmanlı halife-padişahlığı rejimi Sünnîliği tutmuş olmakla birlikte, tarihinde Sünnî, Hanefî ve Matüridî mezhep, hukuk ve ilahiyat türlerine aykırı düşen kişiler çok olduğu gibi, bunlara karşı "rafızî" *(heretic)* olmaları yüzünden savaşılması ancak devletin lüzum gördüğü zamanlar, yani devlet maslahatına zararlı yanları ve eylemleri olduğu zamanlar olmuş ve bu işte ulemâ ancak bu açıdan görev yapmıştır. Ulemânın devlet ve dünya işlerinde kendi başına yargı yürütmek istemesi devlet gücünün çok aşındığı zamanlarda olmuştur. Bir din devleti olarak *Îslâm devleti* ideolojisini yürütmek Osmanlı tarihinde hiç görülmemiştir. Ulemânın bir siyasal akım karşısında, "bu dinsel bir iştir; bir doktrin ya da ilahiyat işidir; devleti ilgilendirmez" dedikleri zaman da devlet adamları bunları hiç dinlememişlerdir.

Osmanlı devlet rejimi (halife-padişahlığı) feodal ya da teokratik olmadığına göre onu nasıl tanımlayacağız? Onun en kısa tanımlanışını Batı Avrupa siyasa ve din geleneğinden farklı bir gelenekten geldiğini hatırlamakla kavrayabiliriz. Bu, siyasaca Doğu despotizmi, dince Sünnî halifeliği geleneğidir. Kimi Türk tarihçileri, İran, İslâm ya da Bizans geleneği etkisi yerine yeni İslâmlaşmış Türklerin *Kutadgu Biligte.* görülen siyasa ve toplum görüşünün geleneğini üstün görme eğilimindedirler.[3] Bunda yanlış bir yan olmamakla birlikte, *Kutadgu Bilig'de* kendini belli eden devlet, toplum ve dünya görüşü daha geniş bir Asya din-devlet görüşü geleneğinin yalnızca bir çeşididir. Kimi kişiler İran etkisine önem verirlerse de, onun için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Asya ya da Doğu din-devlet görüşü geleneği ulusal bir görüş ya da bir ırka özgü bir özellik değildir. Coğrafî ve militer iki koşulun gerçekleştiği yerlerde eğilim, despotik rejimlerin kurulması eğilimi olmuştur. Bu rejim en çok karalarda hızlı ve geniş ölçüde fetihlerin yapılabildiği yerlerde kurulur. Bu işi başaran kişileri sağlayan halkların hangisinin tarihine bakarsak onun yalnız onlara özgü bir şey olduğunu sanırız. Gerçekte ise bunu sağlayanlar İranlı, Arap, Türk, Afgan, Moğol kavimlerinden gelmiş bulunabilirler. Kurdukları rejimlerde de çoğu kez kendi ulusal asıllarını unuturlar, zaptettikleri halkların kültürüne girerler. Bunun en iyi örneği, Hindistan'da böyle devletler kuran Doğu Türkleridir. Aslında bu tür siyasal rejim, yalnız Osmanlılara özgü değildir. Dünya tarihinde bu siyasa türü Batı türünden daha yaygın olmuştur. Batı türü (devlet-Hıristiyanlık) asıl, Doğu türü istisna değildir. Belki bunun tersi doğrudur. Bu türü, Hıristiyanlık din çevresine girmiş ülkelerde bile görürüz. Tarihte en tanınmış iki örneği, Bizans devleti ile Rus Çarlığı'dır.

Bugün bütün dünyayı Batı Avrupa geleneği etkilemekte olduğundan, bu sayılan yerlerdeki tarihsel rejimlerden arta kalan toplumların çağdaşlaşması Batı

Avrupa siyasa türünün geleneğine göre yürümektedir ya da yürütülmektedir. Bu toplumların çağdaşlaşma çabalarının çok güç ve ağır yürümesinin, yolların sık sık şaşırılmasının başta gelen nedeni budur. Geleneklerine aykırı ve yabancı bir yönde yürümek zorundadırlar. Bu çağdaşlaşma sürecinde bu yönde giderken yalnız şaşıran değil, varlığını ya da benliğini yitiren toplumlar da görülmüştür.

Fakat bütün dünya ister istemez batılılaşmak zorundadır. Bu yolda gitmeyenler varlıklarını yitirmekte, yok olmaktadırlar. Bu yolda gitmek isteyip de yolunu bulamayanlar ya da bu yolda gitmenin karşısında olan kişilikleri çok güçlü olanlar, benliklerinden çok şey feda etmek zorundadırlar. Bunun en tipik örneğinin hikâyesi bu kitabın konusu olacaktır. Yukarıdaki yargının açık bir biçimde görüldüğü dönem, bu kitabın başlangıç noktası olacaktır. O noktadan sonraki dönemlerde bu anlayış çevresinde bugüne değin süren çabalan, girişimleri, tartışmaları inceleyeceğiz.

Gene göreceğiz ki ister devlet, ekonomi, eğitim ve toplum kurumları alanlarında Batı'dan bir şey alarak eski yapının bir yanına onu takma girişimleri biçiminde olsun, ister "kayıtsız şartsız her yanca Batılılaşma" sloganı yürütülmesi biçiminde olsun, bu batılılaşma süreci kolay ve tümüyle başarılı olmamıştır. Tarih sahnesinde yaşamasını istediği birimi İslâm, Osmanlı ya da Türk birimi olarak tanımlayan kişiler arasında, o birimin yaşamasının Batı yönünde çağdaşlaşmasıyla mümkün olacağına inananlar içinde bunu ölmeden görmek mutluluğuna varan olmamıştır. Bugün yarının yüzyıllık yaşamını doldurmuş olan Cumhuriyet döneminin, "kayıtsız şartsız batılılaşma" tezinin dönülmez sonucu olduğu sanıldığı halde, bu batılılaşma sürecinin en kritik, en çapraşık, en sorunlarla dolu bir aşamasına vardığını görüyoruz.

3. Saltanat, hilâfet, gelenek

Asıl konumuz Osmanlı halife-padişahlığının *din-devlet rejiminin incelenmesi* olmamakla birlikte bu rejimden çağdaşlaşmaya doğru giden sürecin aşamalarını inceleyeceğimiz için bize işaret direkleri olacak bazı belli başlı yanları belirlememiz yararlı olacaktır.

Gerek Batılı gözlemciler, gerek çağdaşlaşma sürecinin sorunları içinde yaşayan Türk gözlemcilerin kendileri, bunların başında Osmanlı kuruluşunun dinsel rengini gösterirler. Onu dinsel bir rejim olarak nitelerlerse de bu, çağdaşlaşma akımının başlaması ve hızlanması ile ortaya çıkmış bulunan bir görünüşün verdiği yanılgının ürünüdür. Çağdaşlaşma akımına karşı çıkan her tepki daima dinsel bir

nitelikte görünür. Bu yüzden Batılı gözlemciler, Hıristiyanlık dininden başka bir dinde olan toplumlarda yenileşmeye karşı olan her davranışı dinin bir tepkisi olarak görme eğilimindedirler. Çağdaşlaşma süreçlerinin incelenmesinde kullanılan bilimselleşmiş terimlerin bile Hıristiyanlık geleneğinden gelme olduklarını görürüz.[4] Böyle bir eğilim çok defa doğru, ancak yanıltıcıdır. Çünkü geleneksel benliğini tehlikede gören her toplum ya da o toplum içindeki tutucu güçler dine sımsıkı yapışırlar. Değişmeyen toplum yoktur, ama bu tür değişme ağır ağır oluştuğundan fark edilmez. Hattâ böyle değişmeler zamanla geleneğin parçalan haline gelirler. Fakat ansızın, sarsıcı, temelli ve özellikle kaynağı dışarıda sanılan değişmeler olduğu zaman toplumun tutucu kişileri bu çeşit değişmenin getireceği korkulan ilk fark eden kişiler olurlar. Değişme yanlısı ya da değişme aracı olan kişiler bunlara din giysisinden arınmış kişiler olarak gözükür. Bu yüzden, tutucuların olumsuz davranışı gözükür gözükmez gözlemciler bunun bir din gereği olduğu sanısına kapılırlar. Batılı gözlemcilerin Hıristiyan olanları Hıristiyanlık dışındaki toplumları onların dinleri ile tanımlama eğiliminde oldukları için Batı uygarlığına karşıt her eylemin, onların dininin bir gereği olduğunu sanırlar. Batılı olup da Hıristiyan olmayan (örneğin Yahudi dininden ya da geleneğinden olan) gözlemciler ya da Hıristiyanlık'tan kopmuş, resmî Hıristiyanlığa aykırı bir mezhepten olanlar gözlemlerinde daha üstün durumda bulunurlar. Bir yeniliğe karşı çıkan bir tepkinin, olayları incelemeden ve tanımadan, dinden ya da din adamlarından geldiği inancı, Türk çağdaşlaşma tarihinin tâ başında Batılı gözlemcilerin yazılarında kendini göstermiştir. Örneğin, matbaanın açılışı dolayısıyla bunu göreceğiz. Bu kitapta daha başka örnekler de göreceğiz. Yeniliğe karşı oluşun bir din davası haline getirilmiş olduğu dönemde zamanın Osmanlı ya da Türk yazarlarının da aynı görüşü paylaştıklarına tanık olacağız (aşağıda III. Selim, II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet dönemlerindeki tartışmalara bakınız).

Bu görüşün bir başka nedeni daha vardır. Bu görüş, Osmanlı devletinin, ilk Arap devletleri gibi İslâm dininin yaratığı olarak kurulmuş olmasından ziyade, siyasal bir güç haline geldikten sonra ve bu oluşma ile Hıristiyan devletlere karşı İslâm dininin yanını tutmuş olmasının ürünüdür. Osmanlı devletini kuran ilk Osmanoğullarının ve yanlarındakilerin Sünnî, Ortodoks Müslüman olduklarından bile şüphe eden tarihçiler vardır. Osmanlı devletinin bir "halife - padişahlığı" haline gelmesi, kumlusundan ancak iki yüzyıl sonra olmuştur. Bundan önce İstanbul'un alınışı ile Osmanlı devleti, dinler ve milliyetler topluluğu olan bir İmparatorluk haline geldikten sonra hükmü altına aldığı milliyetleri zorla ya da inandırarak Müslümanlaştırmadığı için din ayrımını(Yahudi, Ortodoks, Katolik ayrımlan gibi) siyasal terminolojide daima yaşamıştır. Bu durum, Hıristiyan devletlere Os-

manii rejiminin dinsel bir rejim olduğu sanısını vermiştir ki bu, gerçeğin tam tersini yansıtır. Çünkü gerçek bir dinsel rejimde devletin dininden başka bir dine tanınma hakkı verilmez. Bir iki istisna ile, Hıristiyan devletlerin egemen olduğu ülkelerde değil Müslümanlara ya da Yahudilere, hattâ oralardaki Hıristiyanlığın başka ya da yeni kollarından olan Hıristiyan halklara bile tanınma hakkı verilmemiştir. Avrupa'da bunun en ünlü örneği 17. yüzyıl Fransasıdır. Osmanlı siyasal rejiminde İslâm hukukuna, İslâm mezheplerine, Musa dinine, Ortodoks dinine, aralarında siyasal hukuk açısından düzey farkları olmakla birlikte, özel hukukça yer verilmiş olması bu rejime dinsel bir rejim görünüşü vermiştir. Gerçekte bu, dinsel olmaktan çok hukuksal bir durum görünüşüdür. Bu yanlış görünüş ve haksız görüş yüzünden ileride (örneğin Tanzimat döneminde) göreceğimiz gibi birçok siyasal ve diplomatik kargaşalar doğmuştur. Böyle din kılığına giren olaylara karşı çıkan tepkiler de dinsel renkte tepkiler olur.

Çağdaşlaşma olgusunun incelenmesinde bize daha yararlı olacak kavram din kavramından çok "gelenek" kavramı olacaktır. Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinsellikten *çok gelenekselliktir.* Bu daha kapsamlı kavram hem din (yani İslâmlık) hem de hilâfet padişahlığı, Doğu despotizmi açılarını içine alan bir kavramdır. Birinci açıdan geleneksellik şöyle ifade edilir: düzen (Osmanlı deyimi ile "nizam", "âlem" ya da "nizam-ı âlem") Tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Değişmez ve değiştirilmemelidir. Olduğu gibi tutulursa sonsuz ömürlüdür ("ebed-müddettir"). ikinci açıdan bu tür devleti *kanun-ı kadim* (en eski, ilk kanun) kuramı meşrulaştırır, yani onu Tanrı'nın koyduğu düzen yapar. Bu, rejimin siyasal ilkesidir ve dinsel ilkesiyle kaynaştırılmıştır. İslâm dini açısından böyle bir devlet meşru olmaktan uzaktır. Çünkü dinsel geleneğin değil, güçsel, siyasal, militer geleneğin bir ürünüdür ve hiçbir İslâm düşünürü böyle bir siyasa gücünün din açısından meşruluğunu sağlamanın yolunu bulamamıştır. Bunlar düzen için devletin varlığını da gereksiz bulamadıkları için (bulanlar rafızî, *heretic,* hukuka karşı, bugünkü deyimle düzene aykırı anarşistler sayılmıştır), devletin kaynağının İslâm dini dışında bulunduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu devlet, İslâm din ve hukukunu korur ya da uygularsa onun meşru olabileceğini kabul etmişlerdir. Osmanlılarda bu, "kanun-ı kadim" dedikleri ve kimin koyduğunu asla göstermeye gerek duymadıkları bir ilke ile temellendirilmiştir.[5]

Bu iki ilkenin yol açtığı üçüncü bir ilke Max Weber'in "patrimonializm" dediği yanı tamamlar. Yani Tanrı, âlemin düzenini kurmakla kalmamış, o düzeni tutmak ve yürütmek için padişahı seçerek onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, vekili, halifesi yapmıştır. Osmanlı padişahları peygamberin halifesi değil, Tanrı'nın

halifesidirler. Peygamberin halifeliği Osmanlılardan önce bile çok tartışmalı ve su götürür bir sorun olmuştu.[a]

Bundan başka, Tanrı'nın seçmesi, bir *hak olarak* Osmanoğullarının en büyüğüne geçecek bir mirastır; o, bir mülk gibi tevarüs edilir. Bu asla şüphe ve tartışma konusu olmamıştır. Padişahlık makamı bu inanca dayanır. Önemli ve geleneksel kutsallığı olan, padişahın kişiliği değil bu makamdır. Bu kişiler arasında cahil olanlar, ahlâksız olanlar, akılsız olanlar, hattâ öldürülenler görüldüğü halde makamın meşruluğunu padişah gücünün hemen hemen sıfıra indiği zamanlarda bile inkâr edecek cesarette bir güç çıkmamıştır. Onu, en son, Cumhuriyeti kuranların gücü inkâr edebilmiştir.

Bu ilkeleri kabul eden kişiler için normal ve ideal toplum düzeni, sürekli olarak denge halinde duran toplumdur. Tanrı toplumun bölümlerini ayrı ayrı yerlere koymuş, her birine verdiği görevlerle onları yerlerine yerleştirmiştir. Bu topluma "reâyâ" yani "sürü" denir. Tanrı'nın seçtiği vekili ya da gölgesi bu sürünün çobanıdır. Hayatın kanunu değişme ("inkılâp") değil, düzen yani "nizam"dır. İdeal olan değişme, evrim veya ilerleme değil, dengedir. Dengenin tecellisi adalettir. Bunlara aykırı olan her şey ihtilâldir, anarşidir; çünkü değişme (inkılâp) bozulmaya ("ihtilâl" haline) yol açar. Dengesi bozulan toplumlara kurtuluş yoktur.

Onun için padişahın Tanrı'ca verilmiş ödevi âlemin nizamını, toplumun düzenini tutmaktır. Bu iş için ona bir dizi yardımcı hizmet görevlisi gereklidir. Bunlar devletin hizmet sınıflandır ve topu birlikte militer ve sivil bürokrasiyi oluşturur. Osmanlı deyiminde "askerî", mutlaka "militer" demek değildir; devlet hizmetindekilerin hepsini kapsar.

Bizim araştırmamız açısından son derece önemli olan son yan burada kendini gösterir. Çünkü Osmanlı rejimini, Batı geleneğinden en çok ayıran, onunla en çok zıtlaşan ve çağdaşlaşma sürecinin en çapraşık işlerine yol açan özellik buradadır. Bu özellik *devlet* ile *toplum* arasındaki ilişkinin Batı geleneğinden olan biçimin tam karşıtı olan biçimde olması, yani padişahlık devletinin yöneticileri olan hizmet sınıflarının toplum sınıflarını temsil eden kişiler olmamasıdır. Osmanlı devlet ve toplum görüşünün bu yanına göre devlet toplumdan gelmez. Devlet

a Berkes'in bu son iki tümcesinden, "halife" sözcüğünü, "Hulefâ-yı Râşidîn", "Emevî halifeleri" ya da "Halife Mütevekkil" gibi unvanlarda kullana geldiğimiz anlamda kullanmadığı, o anlamda halifeliğin 1517'den itibaren Osmanlı sultanlarına geçmiş olduğuna ilişkin yanlış anlayışa da katılmadığı anlaşılıyor. Dolayısıyla, okurların, yukarıdaki sayfalarda geçen "halife" sözcüğünü yanlış anlamamaları gerekir. Halifeliğin 1517'de Osmanlılara geçmiş olduğuna ilişkin yanlış görüş için bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", çev. Mustafa Özel, *Dergâh*, 30(1992): 1 ve 15, 31(1992): 16-17 ve Gilles Veinstein, "Les origines du califat ottoman", *Les Arınales de l'autre İslâm*, cilt II: *La question du califat* (Paris, 1994) içinde, s. 25-36.

toplumun ekonomik çıkar sınıflarının çıkar gereklerine dayanmaz. Siyasal egemenlik toplumsal köklerden gelmez; toplumun üstüne Tanrı tarafından (gerçekte fetih ve güç yoluyla) dışardan oturtulur.

Böyle bir görüş, sistemin saydığımız öteki ilkeleriyle tutarlılık içindedir. Batı geleneğinde ruhanî egemenlikte (kilise devletinde) ya da cismanî egemenlikte bu tutarlılık gerçekleşmemiştir. Çünkü en yüksek ruhanî otorite, en güçlü olduğu sürelerde bile, bir dünya devleti yani bir toplum devleti olduğunu iddia edememiştir. Doğu modelinde olduğu gibi o da hizmet sınıflarını toplumdan yabancılaştırarak derlediği ve yetiştirdiği ruhban kitlesinden sağladığı halde, bu kitleyi dünya işlerinde (örneğin Haçlı savaşlarında) cismanî hükümdarların (feodal beylerin, prenslerin, kralların) hizmetinde olmaktan kurtaramamıştır. Öbür yandan, cismanî otoriteler de ne Tanrısal hak teorisi ile ne de hükümranlığın toplumsal sözleşmeden doğduğu kuramı ile meşrulaştırılamamıştır. Birinci yolu denedikleri zaman karşılarına çıkan tanrısal hukukun daha güçlü temsilcisi ile çatışarak, ikinci yolu denediklerinde de bilmeyerek doğa hukuku kuramına yol açarak kralların egemenlik iddiasını çürüten toplumdaki sınıfsal akımlar karşısında yetkilerinin sınırlandırılmasına yol açmışlardır. Batı'da parlamenter yönetim ve demokrasi din ve dünya despotluklarının bu çelişkileri karşısında doğmuştur.

Doğu geleneğinde ise (özellikle Osmanlı örneğinde) padişahın mutlak egemenliği ne din adamlarının meşrulaştırmasına ne de feodal çıkar temsilcilerinin tanıyışına bağlanmıştır. Fakat bu egemenlik araçlarının, doğal olarak melekler ya da din ulemâsı olmayacağından, yine de toplumdan derlenmesi gerekir; ancak bu derleme sınıf, ekonomik çıkar, din ve ırk bölümleri düşünülmeksizin bunlardan en çok kopmuş ya da bunlara en kolaylıkla yabancılaştırılabilecek yığınlardan devşirip onları en yüksek siyasal gücün hizmet sınıflan haline getirecek biçimde olacaktır. Osmanlı kapıkulları ile Hıristiyan ruhbanı arasındaki benzerlik ortadadır. Osmanlı bütünlüğü döneminde bu benzerliğin farkına varan Batılı gözlemciler de olmuştur.[6] Fakat bu benzerlik yalnız dıştandır. Kapıkulu, hükümdarın iradesine kayıtsız şartsız bağlıdır, fakat o iradeyi uygulamada da kayıtsız şartsız güç sahibidir. Toplum sınıflarının yüklendiği birçok yükümlülüklerden bağışıklıdır. Ne memurdur, ne de vatandaş; ne doğal haklan vardır, ne de toplumsal ve ekonomik işlevleri. Yalnızca devlet yönetiminin yürütme, padişaha hizmet etme sınıfıdırlar. Bundan ötürü bunlar "askerî" bir sınıf sayılmışlardır; fakat bu sözcük bugünkü "asker" sözcüğünün tam karşılığı değildir. Sadece siyasal yetenekleri olan kişiler anlamına gelir. Bundan ötürü burada bugünkü anlamdaki "askerî" terimi yerine bilerek "militer" terimini kullanıyoruz. Kimi bu yetenekleri doğrudan doğruya savaş hizmetiyle, kimi kalem hizmetleriyle, kimi savunma, koruma ve savaş sanayii hizmetleri ile görür.

Çağdaşlaşma sürecinin, Osmanlı rejimini ilk önce bu yanından vurması bu yüzden nedensiz değildir. Çünkü Osmanlı düzeninin *ebed-müddet* olması düşüncesinden doğan bu yönetimi, toplumsal değişmelerden (Osmanlı deyimi ile "inkılâbat-ı zaman"dan) hiç etkilenmeden yaşayamamıştır. Bu kitapta ele alacağımız dönemden (yani 18. yüzyıldan) önce, 16. ve 17. yüzyıllarda toplumda dış ve iç etkenlerle ortaya çıkan değişiklikler, toplumdan bu denli bıçak kesimi ayrı tutulan hizmet sınıflarını padişah yetkesinin kayıtsız şartsız kulu olmak niteliğinden uzaklaştırmış, hattâ bazı bölümlerinde (örneğin yeniçeri örgütünde) topluma bulaşmış bir duruma getirmiştir.

Buraya kadar saydığımız özelliklerin hepsi bu eserde inceleyeceğimiz çağdaşlaşma sürecinin baskısı altına girecek olan yanlardır. Yarım yüzyıllık tarihi olan cumhuriyet rejimi, Türk toplumunu Osmanlı rejiminin tam tersi bir yöne çevirmenin kesin başlangıcıdır.

Bu başlangıç, incelenmesini 18. yüzyıl başında başlatacağımız çağdaşlaşma sürecinin ön döneminin sonudur. Öyle olduğu halde, ekonomide, siyasada, kültürde toplum ile devlet arasındaki bağlantıların Batı modeline uygun biçimde düzenlenmesi bile kesin biçimini alamamıştır. Burada incelenecek olan ön dönemde (18. yüzyıl başlarından 20. yüzyıl başlarına dek) iki yüzyıl boyunca, Osmanlı sisteminin ilkelerinin birer birer aşındığını göreceğiz. Tanrı düzeni kavramı yerine tabiat düzeni kavramı gelecek; toplum dışında ve üstünde devlet anlayışı yerine sınıflara ve onların arasındaki çatışmalara ve uzlaşmalara dayanan yasal devlet (hukuk devleti) kavramı gelecek; "gelenek" kavramı yerine "ilerleme" (*terakki)* kavramı gelecek; "denge" kavramı yerine "devrim" kavramı gelecek; toplumsal sınıfların oldukları yerde kalmaları ülküsü yerine kişilerin toplumsal yapıdaki yerlerini sınıfsal bölünüşlere göre elde etmesi olgusu çıkacaktır.

Görüş ve kavramlardaki bu evrimlerle devlet ve toplumun gerçekte olan değişmelerinin baş başa gitmediğini de göreceğiz. Görüşlerin ve kavramların kuşaktan kuşağa gelenek olarak geçmesi yerine düşünür kişilerin yaratılan olması ölçüsünde gerçekteki evrim ile düşün planındaki evrim arasındaki farklılık da artacaktır. Bu, yalnız bir farklılık olmakla kalmayacak, başlıca iki biçimde gözüken çelişkilerle de atbaşı gidecektir.

Bu çelişkilerin birincisi devleti ve toplumu eskiden olduğu gibi tutmak ya da eskiye döndürmek amacı ile yapılan girişimlerin çok kez buna değil, onun tersine yol açması olayıdır. Özünde tutucu ya da gerici olan bazı girişimler (bilmeden) değiştirici, bozucu ya da ilerici sonuçlara yol açabilecektir. III. Selim'den II. Abdülhamit'e kadar, birçok Osmanlı padişahı, sırf toplumu Osmanlı geleneğinin gerektirdiği halde tutma kaygısıyla giriştikleri işlerle bilmeden değişmeye dönük eylemlerde bulunmuşlardır.

Çelişkilerin göreceğimiz ikinci örneği, yukarıda saydığımız eski yanların karşıtı olan yanları düşün alanında ileri süren kişilerin hemen hiçbirinin tutarlı bir biçimde eskiye karşı yeni ya da yeniye karşı eski yanlısı olmamalarıdır. İster kişi olarak ister düşün akımı olarak, düşün alanında tümüyle tutarlı, çelişkisiz olanına rastlayamayacağız. Osmanlı-Türk düşün alanında toplumsal varlığın ulaşacağı ileri durumları görebilen, onları kavramlarla anlatabilen yüksek ölçüde düşünürlerin gelmemesi bundandır. Bu, ancak geleneksel düşün biçimlerinden ve kavramlarından kurtulunduğu ölçüde olabilir. Bu da, düşün özgürlüğünün varlığı derecesine bağlıdır. Osmanlı gelenekselliği, düşünce alanındaki kişilere bu yönde çok dar bir olanak bırakmıştır. Bu olanak sınırlarının genişlediği dönemlerde de düşünürler kendi kafalarında daha ileriyi göremeyecek kadar geleneklerin etkisinden kurtulamadıklarını göstereceklerdir. Yüksek düzeydeki Batı düşünürleri, bu alanda tâ Hıristiyanlık öncesine dek giden zamanlardan kalma bir düşün evriminin yarattığı şaşırmalardan aynı ölçüde zararlanmamışlardır. Bir Namık Kemal'in yerinde bir J.-J. Rousseau olsaydı acaba bir J.-J. Rousseau olabilecek miydi ?

Bu Doğu geleneğinin son mirasçısı ve temsilcisi olan Osmanlı rejiminin büyük Asya geleneğinin Îslâmlaşmış türü olarak Batı geleneğine en yaklaşmış, hattâ onun alanına kadar girmiş bir çeşidi oluşu da, bundan sonraki bölümlerde inceleyebileceğimiz çağdaşlaşma sürecinin zikzaklarını izleyişimizde göz önünde tutmamız gerekecek olan paradokslardan biridir. Osmanlı devleti Batı geleneğinin kapı komşusu olduğu halde, hattâ tarihinin başında ondan etkilenmiş de olduğu halde, batılılaşma anlamında çağdaşlaşması tarihinin sonuna dek olamamıştır. Halbuki Avrupa'dan çok uzakta olan, örneğin Japonya gibi bir Uzak Doğu ülkesi için bu, çabuk ve kolay olmuştur. Bir siyasal güç ve örgüt olarak sömürgecilik aşamasına varan Avrupa devletlerinin hükmü ya da işgali altına girmemiş olduğundan, Osmanlı rejiminin ekonomik yanları bozulduğu halde siyasal yanları bozulmamıştır. Avrupa ekonomik güçlerinin baskısı altında bu sistem ancak santim santim ödünler vererek gerilemiş, Avrupa siyasal baskılan başladığı zaman ise, tuhaf bir biçimde, her batılılaşma girişimine karşın Osmanlılık yanları daha da güçlenmiştir. Avrupa devletleri Osmanlı ekonomisini kendi çıkarlarına göre değiştirme isteğinden hiç şaşmadıkları halde onun siyasal ve kültürel anlamda çağdaşlaşmasıyla hiç ilgilenmedikleri gibi iç işlerine karıştıkları zamanlarda da bunu yapmayı istememişlerdir. Çağdaşlaşmış bir devletin siyasası altındaki bir toplumun ekonomisine hükmedemeyeceklerini biliyorlardı.

Türk çağdaşlaşma sürecinin evrimini incelerken bu noktalara göre gözlemlerimizi yaptığımız zaman alışılmış anlayışlardan farklı bazı anlayışlara vardığımızı hayretle göreceğiz.

4. Batı Avrupa ve Osmanlı Devleti

Geleneksel düzendeki bozuluş ve çözülüş nasıl başladı? Hangi nedenlerle oldu? Bu kitap ekonomik ve toplumsal düzeyde olmaktan çok, düşün düzeyindeki görünüşlerle ilgilenecek bir inceleme olacağından bunların doğrudan doğruya temel nedenlerine inmeyeceğiz.

Türk-Osmanlı devlet-din karması görüşünün kaynaklan, çoğun Doğu geleneğinden, bir kısmı da Batı geleneğinden geldiği için (her ikisi de oldukları gibi değil, değişikiliklere uğrayarak geldiğinden) konuya bu iki yandan bakarak gireceğiz.

Görüş salt İslâmlık kaynağından çıkma değildir. Osmanlı devletinin kuruluşuna dek geçen zaman içinde İslâmlık kaynağı sırf bir din kaynağı olmaktan çoktan çıkmış bulunuyordu. İslâmlığın iki ana kaynağı olan Kitap ve Sünnet'te siyasal bir rejime temel olacak bir görüş yoktur. İslâmlığın ilk taşıyıcısı olan Arap kavminin kurduğu ilk krallık (Emevî Krallığı) ortaya çıkıncaya değin Müslümanlar arasında siyasal sorunlarda anlaşmazlıklar çıkmıştı. Bunlardan en önemlileri, krallık devletine karşı çıkan Haricî ve Şiî görüşleri olmuştur. Fakat ne birincinin din açısından devlet görüşü, ne de Şiilerin dinsel devlet görüşü, zamanlarının koşullan içinde gerçekleşme gücü kazanacak bir açıklık taşıyordu. Daha çok dindar, saf kişilerin bağnazlığı ile doğan bu iki akım, bir devlet ideolojisi geliştirme, bir devlet kurma şansı bulamadı. Haricîlik daha o zamandan bazı bölgelerde küçük teokratik cumhuriyetler ya da aşiret prenslikleri kurma gücünden öteye gidemedi. Şiîlik ise bu kadarını da yapamadı. İran'da Safevîlerin Şiî bir devlet kurması zamanına dek Şiîlik bazen gizli, bazen açık yaşayan, fakat daima siyasal güçlerin baskısı altında kalan spiritüalist bir sekt olarak kaldı. Böyle olmakla birlikte, ona karşı olan ve zamanla Sünnîlik adıyla tanınan resmî siyasal, hukuksal din görüşü üzerine hayli etkisi olduğu gibi kendinden daha aşırı hattâ devrimci olan kanadına da etki yaptığı halde her ikisi tarafından da bir devlet temeli olarak alınamadı. Bu aşırı kanadın kurduğu devletler de (İran'da İsmailî devleti, Mısır'da Fatımî devleti), ortaya çıkar çıkmaz devrimci görüşünün tersine despotik bir devlet biçimi aldı.

Bu bize gösteriyor ki devlette İslâmlık ya da İslâmlık’ta devlet olabilmesi için ilâhiyatçıların ve hukukçuların (fakihlerin) önünde tek bir yol vardı: İran uygarlığı yolu ile Ön-Asya'da tanınan despotik padişahlık devletini İslâm açısından meşrulaştırmanın yolunu bulmak. Onlar daha bu yolu bulmadan önce, Emevî Krallığı'nın yerine Asya-İran despotik devlet sisteminin yeni bir modeli olan Abbasî devleti (hilâfet devleti) kurulmuş bulunuyordu. Bu devletin İslâm

açısından kendi niteliğini bulma çabalan sonucunda ilahiyat ve hukuk alanındaki din düşünürleri (örneğin bunların en büyüğü olan Gazalî) bu meşrulaştırmanın İslâmlık'a en uygun olanını geliştirdiler: İslâm devleti *Kur'an* ve Sünnet'e göre ruhanî, dinsel bir hilâfet değil, askerî güce dayanan bir saltanat devleti olabilirdi. Devletin başındaki hükümdar, kılıcının gücüyle kurduğu ya da yürüttüğü devleti İslâm inanç ve hukukuna göre yürüttüğü takdirde bu, onun Tanrı tarafından hem halife hem hükümdar olarak seçilmiş bulunduğunun kanıtı olarak kabul edildi. Kuşkusuz, Tanrı İslâm topluluğunun başsızlık ve anarşi içinde yaşamasını istememişti. İnan üzerine değil de, çıplak güç üzerine kurulu despotik devlet de olsa Haricîlerin, Şiflerin, İsmailîlerin güçsüz, gizli ya da anarşist din cemaati topluluğuna böylesi üstündü.

Selçukluların kurduğu devlet, bunun ilk olanı değilse de en önemli, en büyük olanıdır. Hilâfet devletine karşı saltanat devletinin **ilk** gelişmiş örneğidir. Osmanlı devleti de, bunun daha ileriye götürülmüş, daha da büyütülmüş bir modelidir. Ağır bir tempo ile giden bu despotik padişahlık devletinin gelişmesi süreci Osmanlılara, belki Moğollardan gelen etkilerin de katılmasıyla aşırı üstünlük duygusu vermiştir. Aynı duygu İstanbul'u alarak mirasçıları oldukları Bizanslılarda da vardı. Bizanslıların Batı ve Hıristiyanlık dünyasının en üstün efendisi oldukları inancı Osmanlılara da geçti. Osmanlı devleti Bizans'ın çöküş ve dağılışının geriye bıraktığı öğeleri kolaylıkla içine alabilmiştir. Kurulan rejimin en önemli öğeleri şunlardır: a) halife-padişah, b) bağımlı hizmet sınıfları (kapıkulları) yani hükümdarın toprakları üzerindeki reayayı zapta ve devleti vergi gelirleriyle beslemeye memur tımar başkanları ve (bunların feodal bey yetkilerini kazanıp da reayayı doğrudan doğruya kendilerine bağımlı yapma gücünü kazanamamaları için) hükümdarın iradesine adanmış yeni bir ordu (yeniçeri kul ordusu) ve c) devletin maliyesini ve yönetim mekanizmasını yürütecek bürokrasi.

Osmanlıların bu temel kuruluşları geliştirmekte oldukları bir zamanda yaşayan ve İslâm dünyasının en büyük tarih düşünürü olan İbn Haldun, Osmanlıların sonradan tamamladığı bu rejimin daha basit modellerinin Emevî Krallığı zamanından beri bütün İslâm tarihinde birbiri ardınca tekrarlanan devlet biçimi olduğunu tespit etmiş bulunuyordu. İslâm dünyasındaki despotik devlet rejiminin kurallarını onun zamanına dek birçok yazar da daha parçalı bir biçimde işlemişlerdi.

Görüyoruz ki, Osmanlı devletinin bir Doğu'dan, bir de Batı'dan gelme iki kaynağı vardır. Birincisi nasıl ilk, özgün İslâm kaynağı değilse, ikincisi de o zaman (14. yüzyıl) doğmakta olan modern Batı değildi. Yeni Avrupa, Fatih'in İs-

tanbul'u aldığı sıralarda doğmaya başlamış, Kanunî Süleyman zamanında kendine özgü yönünü ve rengini almış bulunuyordu.

Bunu düşün planındaki bir olayla, yeni Avrupa'nın gelişmesinde birinci derecede etkisi olan bir olayla belirleyebiliriz: Fatih'in İstanbul'u kuşatması sıralarında Avrupa'nın göbeğinde Gutenberg ilk basacağı kitabı hazırlıyordu. Üç yıl uğraşıldıktan sonra 1456'da ilk kitabın basılışı bitti. Eğer basımcılığın yol açtığı olaylardan biri olan dinde uyanış hareketini ve Martin Luther'in *İncil'i* Almanca'ya çevirerek (1519) Roma Kilisesi'ne karşı gelişini ele alacak olursak, bu da II. Bayezit (1481-1513), I. Selim (1512-1520) ve Kanunî Süleyman (1520-1566) zamanlarına rastlar. 1500'de altmıştan çok Alman şehrinde matbaa açılmış bulunuyordu. Yalnız 15. yüzyılda Avrupa'da 1.700 matbaa kurulduğu, 15-20 milyon kitap basıldığı tahmin edilmektedir.

Bu olayların bize anlattığı şey, yeni Batı'ya yanı başında olduğu halde Osmanlı geleneğinin yabancı ve aykırı kalmış olmasıdır. Fakat Osmanlı sisteminin yabancısı ve aykırı bulunduğu bu yeni Batı uygarlığı ile hiç ilişkisi olmamıştır demeye de olanak yoktur. Tersine, bu yabancılığa ve aykırılığa karşıt bir biçimde geniş bir ilgi alanı ortaya çıkmıştır. Osmanlı düzeninin bozulması da bu ilişkilerin etkilerinin sonucu olmuştur.

Osmanlıların, Asya, İslâm, İran, Selçuk, Moğol ve Bizans geleneklerinden aktarılan üstünlük duygusu, âlemin hükümranı olma misyonu o denli güçlü idi ki ona ne ruhanî İslâm halifeliği, ne Şiîlik, ne Bizans sonrası Rum dünyası meydan okuyabilmiştir. Tersine, çoğu zaman onlar tarafından desteklenmiştir. Osmanlılarda bu halkların tahammül edemeyecekleri iki şeyin ikisine de aykırı olan yanlar bulunuşu bu destekleyişe yol açmıştı. Bunlar teokrasi ve feodalizmdir. Osmanlı düzeni ne bir teokrasi, ne de feodal bir düzen olduğundan, o düzenin gelişi bu halklar için bir kurtuluş oluyordu. Bunların desteklemeleri, devlet yönetimi alanında o denli ileriye gitti ki Osmanlı devleti sonunda bir Türk devleti olmaktan çıktı; Osman ailesinin zaptı altına giren Türklerden başka Yakın Doğu ve Balkan halklarından devşirilmiş kişilerin devleti durumuna geldi.

Bu çeşitli kaynaklardan derilmiş olan Osmanlı yöneticileri, devletlerini iki kıtanın, iki denizin, iki dinin, iki âlemin efendisi olmaya aday sayacak aşırı bir büyüklük duygusu geliştirdiler. Kendi açılarından böyle bir duyguda haklı görünüyorlardı. Osmanlı devleti, Asya despotik sistemler dizisinin en son doruğu olmuştu. Doğmakta olan yeni Batı'da bu duyguyu kıracak dinsel, siyasal, hattâ ekonomik bir güç henüz yoktu. 16. yüzyılın ortalarına dek o zamanki Hıristiyanlık Avrupası'nın asıl gövdesi olan Katolik dünyası, Kanunî Süleyman döneminin gücü karşısında ezilmek tehlikesiyle bile karşı karşıya idi. Yeni Batı, Avrupa ve Akde-

niz dışına sıçramamış olsaydı o zaman "Türk tehlikesi" denilen olayın korkulan sonucuna uğrayabilirdi.[8] Militer tutumlarına bakılırsa Osmanlılar da buna inanmış görünürler.

Böylece, 16. yüzyılın sonlarına dek yeni doğan Avrupa'nın etkisi duyulmamıştır. 17. yüzyılın sonlarına dek düşün düzeyinde de böyle olduğunu görürüz, örneğin, 1574 ile 1649 arasında yaşamış olan tarihçi İbrahim Peçevî, içinde Erdelli (Transilvanyalı) ve Unitarius akidesinde olan kişilerin (bunlardan aşağıda İbrahim Müteferrika dolayısıyla söz edilecektir) getirdiği ünlü matbaacılar bulunan Peç şehrinde doğduğu, orada yaşamının son yıllarında tarihini yazdığı, Macar tarihçilerinin eserlerini bildiği, kendi tarihinde Avrupa'da kitap basma sanatının yayılması üzerine olumlu sözler söylediği halde, üstelik kitap basma sanatı İstanbul'da ve Selanik'te Müslüman olmayan topluluklar arasına da girmiş olduğu halde, Müslüman Osmanlı yazı hayatında 280 yıldan fazla süre bu yeni sanatın hiçbir etkisi olmamıştır. Peçevî'nin zamanında matbaacılığın Avrupa'ya yayılmış olmakla kalmayıp Amerika'ya ve Rusya'ya geçmiş bulunduğunu şu tarihlerden izleyebiliriz: matbaacılık 1464'te İtalya'ya, 1465'te İsviçre'ye, 1467'de İngiltere'ye, 1470'te Fransa ve Hollanda'ya, 1473'te İspanya ve Macaristan'a, 1481'de (?) İstanbul Yahudileri arasına, 1483'te İsveç'e, 1528'de (kesin olarak) İstanbul Yahudilerine, 1539'da Meksika'ya ve 1563'te Rusya'ya yayılmıştır.

17. yüzyılın başında Batı Avrupa'daki gelişmeler, siyasal alanda olmaktan çok ekonomik alanda Osmanlı imparatorluğu'na (para ve fiyat devrimi biçiminde) çarptığı halde[b], bunun yarattığı bunalımın bu çarpmanın sonucu olduğu 18. yüzyılın başına dek kimsenin aklına gelmemiştir. Batı, hattâ Avrupa diye tanınan bir dünya birimi Avrupa'nın kendisinde bile yoktu. Osmanlıların, "kefere" sözcüğü altında topladığı Avrupa halklarına ve devletlerine karşı (eskiden Bizanslılarda olduğu gibi) üstünlük duyguları o denli aşın idi ki, bunların ticaret temsilcilerine kendi ekonomilerinin ve siyasal örgütlerinin temellerini etkileyecek ticarî imtiyazlar[0] vermekte sakınca görmedikleri gibi tımar sisteminin, kapıkulu örgütünün, bürokrasi ve maliyenin altüst olmasının 18. yüzyıl Avrupası'nın ekonomik etkilerinin sonucu olduğu, sonraki etkilerini önceden görecek bir biçimde anlaşılmamış, bu yüzden, bu sezişe karşın, eylem yönünden başarılı bir girişim olmamıştır. Bunun başlıca nedenleri padişahlık sisteminin ekonomik görüşünün yeni ticaret sı-

a Niyazi Berkes'in, vefatından önce *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın yeni baskısına hazırlandığı anlaşılıyor; bu tümcenin iki yanına, "Luther'le ilgili yazı" ve "Buraya *hereşy* hareketleri üzerindeki umut verici etki konabilir" notlarını düşmüş.

b Tam buraya, "Bunun mahiyeti anlatılabilir" notu düşülmüş.

c "Ticarî" sözcüğü ilk baskıda yok; Berkes, kendi kopyasının kenarına "Ticarî imtiyazlar" diye not düşmüş.

rafının etkisiyle yürüyen merkantil hükümetlerin görüşünün tersine olan bir görüş olması, Osmanlı devletini yöneten Balkanlı devşirmelerle Kafkasyalı kölelerin Batı Avrupa'ya yabancı kişiler olması, nihayet Osmanlı devletinin (o zamanki İspanya gibi) hâlâ Akdeniz merkezli bir devlet olmasıdır.

Yeni Avrupa dünyasının bu farkına varılamayan çarpışı, geleneksel rejimde öyle bir altüst oluş (Osmanlı deyimi ile öyle bir *ihtilâl)* durumu yarattı ki, 17. yüzyılın yansından sonra Osmanlı yazarları bunun gelip geçici bir bunalım olmadığını kavradıkları zaman devlet gövdesini yoklayınca en önemli organlarının asıllarının tersine döndüklerini gördüler. Bunlar, geleneksel devlet yapısında birer ur durumuna gelmişlerdi. Bu sonucu doğru teşhis ediyorlar, fakat bu kanserin nedenini bilemiyorlardı. Hastalıkları anlamak için eski kaynaklan, eski kanunları incelemeye, bunların unutulmuş olanlarının tozlarını silkip ortaya çıkarmaya, geleneğin yolundan sapıldığını, bu geleneğin ancak sözünü bilen padişahlara ve devlet adamlarına anlatmaya çalıştılar.[a]

17. yüzyıl sonuna dek Osmanlı yazarlarının bu yolda arka arkaya yazdıkları yazılan bozulma ("ihtilâl") ve *ıslah* ya da *tanzim* literatürü olarak nitelendirebiliriz. Fakat bu yazarlar bir yandan padişahtan yeniçeri askerine dek, reayadan ulemâya dek bütün geleneksel organların yerlerinden çıktığını, işlemlerinin bozulduğunu gösterirken aynı zamanda geleneksel düzenin bir anatomisini de yapmış oluyorlardı. Geleneksel sistem hakkındaki bilgilerimizin çoğunu bunlara borçluyuz. Bugün bizim bilimsel açıdan işimize yarayan bu bilgiler o zamanın adamlarını işine yarayacak bir yenilik taşımıyordu. Çünkü bunlar, bunalıma son vermek için eskiye dönmekten başka bir yol göstermiyorlardı. 18. yüzyıl başına değin yeniye doğru hiçbir fikir yoktur.[b]

Gelenekçi bir düşünde *yenileşme, çağdaşlaşma* kavramları olamaz. O,düşüne göre, hiçbir değişme iyiye götürmez; ancak bozulmaya götürürdü. Islah, ancak eski düzene dönmekle mümkündü.[7]

Bu görüş ve onun zaman zaman harekete getirdiği girişimler 18. yüzyılın sonuna değin sürdü. Sürdükçe, eski düzene dönüleceğine ondan daha da uzaklaşan biçimlere doğru gidiliyordu. Ayrıca, uzaktan barış ve ticaret yolu ile etki yapan Batı'nın etkileri, Osmanlı egemenliğinin yayıldığı alanın yanı başındaki ülkelerde de uyanmalar yaratmaya başlamıştı. Osmanlı egemenliği altında olan Balkanlar'ın ve Karadeniz'in yukarısındaki iki devlet (Avusturya ve Rusya) ile yapılan savaşlar, o egemenlik alanını tutundurmak amacı ile yapıldığı halde, barış ve tica-

a Bu tümcenin yanına, "Misaller ver" notu düşülmüş.

b Bu tümcenin altına, "Heretik fikirlerin neden faydası olmadı (Avrupa'da bu akımların yararı)" notu düşülmüş.

ret yoluyla Batı'dan gelen etkilerin çürütmekte olduğu iç yapıdaki malî ve militer sakatlıklar yüzünden kayıplarla sonuçlanmaya başladı.[8]

Bundan ötürüdür ki dış dünyaya karşı tutum değiştirme ve içeride bazı yenilikler (ıslahat) yapma gerekliliği bu savaşların sonuçlandığı iki barış antlaşmasından sonra anlaşılmıştır. Bunların birincisi 1699'da yapılan *Karlofça* Antlaşması, ikincisi ise 1718'de yapılan *Pasarofça* Antlaşması'dır. Demek ki, ortalama olarak 18. yüzyıl başını yeni dönemin başlangıç tarihi olarak alıp *çağdaşlaşma* tarihinin uzun hikâyesini oradan başlatacağız.

Notlar

1 Bu konunun daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Niyazi Berkes, "Toplumbilim Açısından Din-Dünya Kurumları Arasındaki İlişki Türleri", *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul, 1984) içinde, s. 11-23.

2 Bkz. Richard Koebner, "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term", *Journal of the War burg and Courtauld Institute,* XIV, 3-4 (1951) : 2 75-302 ve Franco Venturi, "Despotismo orientale", *Rivistastorica italiana,* LXXII, 1(1960): 117-126.

3 Bkz. Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Devlet ve Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin* (Ankara, 1967) içinde, s. 259-271 ve İbrahim Kafesoglu, "Yazılışının 900. Yılın da Kutadku Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Tarih Enstitüsü Dergisi,* 1(1970): 1-38.

4 Bkz. Berkes, not 1 'deki makale.

5 "Kadîm oldur ki anın evvelin kimesne bilmeye"; bkz. "Süleyman Kanunnâmesi", *Millî tetebbular mecmuası,* 1(1331/1915): 98.

6 Kanunî Süleyman zamanında Alman İmparatorluğu elçisi olan Busbecq, yeniçerilerle keşişler arasın daki benzerliğe değinir; bkz. Ogier Ghislain de Busbecq, *Türk Mektupları,* çev. Hüseyin Cahit Yalçın (İstanbul, 1939), s. 19-20.

7 Niyazi Berkes, "Islah", *Encyclopedia of islam,* 2. baskı, cilt 111, s. 167-170.

8 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi, 2.* baskı (İstanbul, 1975).

II

İLK AŞAMA

1. 1700yılları

1699 yılının başında yapılan Karlofça Antlaşmasıyla Osmanlı devleti Macaristan ve Transilvanya'yı, savaş halinde olduğu Avusturya'ya bırakıyor, Podolya ve Ukrayna Polonya'ya, Mora Venedik'e veriliyordu. Azak'ı alan Rusya'ya burası bırakılmakla Moskof devleti ilk kez Karadeniz'e adımını atmış oluyordu. Bunlar toprak kayıpları. Antlaşmanın asıl önemli olan iki yanı daha vardır: a) Hıristiyan devletlerin Osmanlı devletine haraç vermesi kaldırılıyordu, b) Osmanlı devleti bundan sonra Avrupa savaşlarında ve politikasında büyük bir devlet olmak yerine diplomatik önemi olmayan bir devlet olacak, yani daha güçlü Avrupa devletlerinin (Fransa, Avusturya, İngiltere ve Rusya'nın) birbirleriyle çarpıştığı diplomasi mekanizmasında sadece onların amaçlarına göre itilen ya da tutulan bir araç olacaktı.

Ancak Moskof devleti, henüz Osmanlı devletinin başlıca düşmanı olmamıştı. Nitekim on yıl sonra Büyük Petro'nun Prut yenilgisi üzerine bu devlet sağladığı kazançları kaybetti. Bundan üç yıl sonra Venedik de Mora'yı kaybetti. Osmanlı devletinin karşısında asıl güç Avusturya idi. Mora'nın almışından sonra, ileride kendisinden söz edeceğimiz Gedikli Müteferrika İbrahim Efendi elçiliği ile Viyana'da Savoia Prensi ve Avusturya komutanı Eugene ile yapılan müzakerelerden bir sonuç alınamayarak iki yıl sonra, yani 1716'da Damat Ali Paşa sadaretinde savaşlar yine başladı. Avusturyalıların Belgrad'ı alması ve İngiltere ile Hollanda'nın araya girmeleriyle, bu savaş da 1718'de Pasarofça Antlaşması'yla sonuçlandı. Bu antlaşma ile Osmanlı devleti, Macaristan'dan Karlofça Antlaşması'yla

elinde kalmış olan Banat ve Temeşvar'ı, Belgrad'ı ve Sırbistan'da bazı kaleleri de Avusturya'ya bırakıyordu. İki devlet arasında 25 yıl süreli bir barış sözleşmesi yapıldı.

İşte bu sürekli barış politikası zamanındadır ki çoktan beri eski Osmanlı örgütlerini diriltmek yolunda giden ıslahat fikri yerine Batı yöntemlerini alma yönüne çevrili ıslahat fikirlerinin filizlenmeye başladığını görürüz. Fakat 1718'deki sürekli barış politikasının hep sürdürüldüğünü sanmayalım. Çünkü artık Avrupa diplomasisinin çatışık ağlan içine giren Osmanlı devleti birinci derecede Rusya, Avusturya, Fransa devletlerinin; ikinci derecede İngiltere, İsveç, Polonya devletlerinin çıkarları yüzünden (bunlara bir de İran'da Nadir Şah'la süren uzun savaşları katmalıyız) 56 yıl sonra büyük bir yenilgi ve yıkıntı ile sonuçlanacak olan bir dizi savaşa sürüklenmiştir. Çağdaşlaşma tarihimiz, daha ilk aşamasında, birçok kesintiye uğramıştır. İç çatışma ve savaşların rolünü de ileride göreceğiz. Geleneksel düzenin bozulduğunun ilk görüldüğü 1595 tarihi ile başlamış olan *geleneksel düzene dönme* görüşünün yetersizliğinin anlaşılmasıyla, başlama tarihi olarak aldığımız ortalama 1700 tarihinden sonra, *eskiden yeniye* geçme sorununun getireceği aşamaların ilkini bu bölümde inceleyeceğiz.

18. yüzyılın 1718'den 1730'a kadarki 12 yıllık dönemini "Lâle Devri" ola rak nitelendirmek ve sözünü ettiğimiz yeni yönün başlangıcı olan uyanışla bunu çağrışımlamak âdet olmuştur. Bu adlandırmanın asıl nedeni, saray ve devlet adamlarının savaş yerine barış politikası içinde bir barış ve gelişme dönemi açtıkları sanısıdır. Halbuki bu dönemde ve arkasından gelen yıllarda ne kalıcı bir barış dönemi gelmiş, ne iç huzur sağlanmış, ne de toplum refaha yönelmiştir. 1723'te, bir Afgan Türkü olan Nadir Şah'ın zaptettiği İran'la çeyrek yüzyıl süren savaşlar başlamış, 173O'da bir esnaf-yeniçeri ayaklanması olmuş, padişah düşürülmüş, "Lâle Devri" ileri gelenleri yok edilmiştir. Bu koşullar altında şimdi gözden geçire ceğimiz ilk çağdaşlaşma fikirleri ve girişimleri siyasal düzende bir iyileşme sağla madığı gibi, göreceğimiz önemli fikirler uygulanma fırsatı bulamamış, bunlar top lumca tutulmamıştır. Oysa bu ilk adımların önemli olanlarının kimilerini incele meye başladığımız zaman, toplumsal ve siyasal bir evrimin kapılarını açacak ko şullar ve görüşler karşımıza çıkacaktır. Bunları gözden geçirdikten sonra, bu yeni görüşlerin gerektirdiği yolda gidilmemiş olmasının nedenlerini irdeleme işi ile kar şılaşacağız.

" Sözünü ettiğimiz koşullar nelerdi? :

18. yüzyıl başından sonra Türk çağdaşlaşma gelişimini, çağdaş Avrupa'daki önemli değişmeleri göz önünde tutmadan kavrayamayız. 1718 tarihi, Avrupa ekonomik hayatında bir önceki yüzyıl boyunca süren sarsıntıların sona erdiği bir

zamana rastlar. Değerli metal akışının Avrupa'da meydana getirdiği büyük fiyat devrimi feodal ekonomiyi yıkmış olmakla birlikte kapitalist ekonominin gelişmesine engel olan toplumsal, siyasal, dinsel koşullar direnmekte idi. Avrupa'da 17. yüzyıldaki çalkanmalar, bu koşulların yeni gelişmeleri tıkamakta oluşundan ileri geliyordu. Fakat Osmanlı İmparatorluğu ülkelerinden farklı olarak Batı ülkeleri güçlükleri yenmiş, 172O'den sonra yeni sanayi uygarlığının ilk aşamasına girmiştir.[1] Batı'da böylece başlamış olan gelişmelerin Osmanlı ülkeleri üzerindeki etkileri, 18. yüzyılın geri kalan parçasında ve 19. yüzyılın ilk çeyreğinde kendini gösterecektir. Osmanlı devleti bu gelişmelere ayak uyduramadığı ölçüde arkadan sürüklenmeye, nihayet Tanzimat döneminde o selin içine kendini kapıp koyuvermeye zorlanacaktır.

Avrupa'da artık Osmanlı ve İslâm dünyasına karşı Haçlı seferi kafası geçmişe karışmıştı. Papalık'ın bütün çabalarına karşın önceki yüzyıl içinde Avrupa hükümdarları Osmanlı devletine karşı bir haçlılar birliği içinde birleştirilememiştir. Tersine, bu hükümdarlar birbirlerine karşı, hem de din savaşları adı altında, boğuşmuşlardır. Avrupa ile Osmanlı devleti arasındaki din-devlet ayrımı bir *demirperde* olma niteliğini yitirmişti. Üstelik, Osmanlı devlet sistemi Batı için rakip bir alternatif olarak görülmekten çıkmıştı. Hattâ bu devletin çökmeye mahkûm olduğu inancı 18. yüzyılda sayısız denecek bölme ya da bölüşme projelerine yol açacaktır.

Osmanlı ülkeleri dünyasında da Avrupa'ya karşı bir gevşeme havası başlamıştı. Avrupa ticaretiyle ilgili kişilerin yazılarında bu gevşeme belirtilmektedir. Bunlarda gerek hükümetin, gerek halkın ticaret işleriyle uğraşan yabancılara eskiden olduğu gibi tepeden bakmadıkları, bunların halk arasında daha serbest dolaşıp işlerini gördükleri söylenmektedir. Az ileride bir iki örneğini göreceğimiz gibi, Avrupa ticaretinin zararlarını sezen bazı devlet adamlarının yapmaya kalkıştığı baskılara karşı, Avrupa devletlerinin elçileri bu ticareti artık daha yüksek devlet düzeyinde koruyabilecek güce ve araçlara kavuşmuş bulunuyorlardı.

Lâle Devrinin yüksek yönetici tabaka açısından önemli bir özelliği, bu taba kanın din ve gaza karışımı olan eski Osmanlı Fas'ımdan, kendine özgü zihni yetten kopmuş olmasıdır. Cevdet Paşa'nın İbn Haldun'dan alarak kullandığı bir terimle söylersek, Osmanlı *asabiyeti* artık sönmüştür. Bu eski Osmanlı *ethos'unun* dünyasal yanının özelliği olan askerî disiplin ve hukuksal serdikle, onu tamamlayan dinsel yanı gazilik ve sofuluk karışımı bir püritanizm, yerlerini Lady Montague'nün farkettiği deizme, hattâ ateizme, tasavvufa, hattâ Bektaşîlik'e, musikiye, edebiyata ve hedonizme bırakmıştır. -

Halk arasında da benzer değişimler olmuştur. 17. yüzyılda Avrupa ticaretinin getirdiği ve bugün bize önemsiz gözüken maddelerin yayılışı, ancak dikkat-

le bakıldığı zaman fark edilebilecek etkiler yaratmıştı. Bunların başında *kahve* gelir. Bir yüzyıl önce caiz olup olmadığı hararetle tartışılan, yasaklanan, uğrunda çok kişinin canını yitirdiği kahve, tütün, alkollü içkiler ve keyif verici maddelerin kullanılması serbestleşmiştir. Avrupa'da olduğu gibi, burada da devlet bunlardan hazinesine gelir sağlamanın tadını almıştır; hattâ ileride göreceğimiz gibi, bunlardan sağlanan gelirlerle geniş bir askerî reform *(Nizam-ı Cedit)* girişiminin finansmanına çıkılmıştır. Kahvenin serbestleşmesinin en devrimci sonucu, sayısız kahvehanenin açılması olmuştur. Günümüzde hemen hemen sönmüş olan eski kahvehanenin siyasal önemini, bugün bizim gözümüzde canlandırmamız biraz güçtür.[2]

Avrupa'da bile hükümetleri korkutan kahvehaneden korkmakta Osmanlı devletinin daha haklı endişeleri vardı. Osmanlı devleti tebaasının, yani reayanın camiden, mescitten, kiliseden başka gidecek, toplanacak yeri yoktu. Buralarda da sadece vaizleri dinlerlerdi. Askerleri ya kışlalarda ya da tımar bölgelerinde, kalelerde yaşarlar, çalışırlardı. Hemen hemen hiçbir *kamu düşünü* yuvası ve aracı yoktu. Böyle bir reayayı, çobana benzetilen bir padişah kendi adamlarıyla kolay güdebilirdi. Kahvehaneler, Osmanlı ülkelerinde, özellikle İstanbul'da cami ve mescidin yerini alan ilk siyasal dedikodu, hattâ fesat yuvalan oldular. Daha kötüsü, kahvehaneler ve meyhaneler reayanın uğrağı, eğlenme ya da dinlenme yeri olmaktan çok, hükümet için korkunç bir gücün, yeniçerilerin ve Bektaşîlerin ayaklanma karargâhları haline gelmiştir.[3]

Yüksek tabaka, Paris'e elçilikle giden Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin dönüşte getirdiği planlara göre yapılan köşklerin lâle bahçeleri arasında yeni bir dünyanın güzelliklerini ve zevkini tadar, kendilerini yeni bir düzen döneminin eşiğinde sanırlarken, devlet sorunları, Galata ve İstanbul kahvehanelerinde ve meyhanelerinde halktan ayırt edilemez duruma gelen yeniçeri askerleri arasında da tartışılacak kadar bir açıklık dönemi gelmiş bulunuyordu. Avrupa'nın bile yeni bir aşamaya girmek üzere olduğu bu dönemde Osmanlı ülkelerinde ve tabiî olarak İstanbul'da yönetici tabaka düzeyinde olduğu kadar artık reâyâlıktan çıkmış olan halk tabakası arasında da yeni bir düşün ve tartışma havasının başladığını sanabiliriz. İslâmlık, Osmanlılık, gaza, savaş ve ahiret dünyalarının dışında yeni, maddî bir dünyanın varlığı duyuluyordu. Eski dünyaya ya sûfî neşesiyle ya da Bektaşî alaycılığı ile bakılıyor, gündelik dünyaya olumsuz bir bakışla bakılmıyordu. Bu özellik, ihtiyat ve duraksama karışımı bir hava içinde başlayan ciddî düzeydeki arama ve yoklama girişimlerinin uygulanışının yazgısını da belirleyecekti.

2. İlk reform belgeleri

Bu yoklayış, çekingenlik ve duraksama içindeki arayışın ilk belgesini 1718 antlaşmasının hemen ertesinde yazılmış olan ve bir *Takrir* olarak nitelendirilen yazıda görürüz.[4]

Bu *Takrir,* adı verilmeyen Müslüman bir devlet adamı ile Hıristiyan bir subay arasında geçtiği varsayılan bir tartışmanın tutanağını andırır. Bunu kimin yazdığını bilmiyorsak da niçin ve kimlerin etkisi ile yazıldığını, hattâ adı verilmeyen Hıristiyan subayın kim olduğunu bile tahmin edecek durumdayız. Yazılışından yıllarca sonra bu belgeden söz eden Esat Efendi (1785-1847), bunu zamanın bazı düşünürlerinin Padişah III. Ahmet'e sunulmak üzere Sadrazam İbrahim Paşa'ya bir muhtıra olarak verdiklerini bildirir. Çok daha sonraları bu belgeden söz eden başka bir tarih yazan, Mustafa Nuri Paşa (1824-1889) ise, bunun Osmanlı hizmetinde bulunmuş olan bir Avrupalı tarafından yazıldığını bildirir.[5]

Bu iki tanımlamanın ikisi de kesin ve birbirlerinin aynı olmaktan uzak olmakla birlikte, belgenin kendisini incelediğimizde birbirlerini tamamlar nitelikte olduğunu görürüz. Çünkü iki kişi arasında karşılıklı konuşma biçiminde yazılmış olan bu *Takrir,* gerekli reformun ne olacağı konusunda düşünmekte olan kişilerin görüşü ile bazı yabancı gözlemcilerin görüşünü yanyana koyar; iki tezi belirterek karar verecek daha yüksek kişilere sunar.

Tartışmadaki "Müslüman", Osmanlı rejiminin ve İslâm şeriatının üstünlüğü inancı üzerinde durur. Karşısındaki "Hıristiyan" ise, bunun tersini ileri sürmemekle beraber, Avrupa dünyasında gelişen yeniliklerin alınması gerekliliği üzerinde durur. Müslüman bunu tasdik etmezse de, tersini de iddia etmez. Sözü edilen yenilikler kültür ve ekonomi alanlarında değil, yalnız askerlik alanındadır. Böyle bir alan ile ilgili çağdaşlaşma sorununun karşısına da baştan *şeriat* konusunun konması ilginçtir.

Belge bize gösteriyor ki ilk çağdaşlaşma düşüncesi dışardan hiçbir etki olmaksızın, Esat Efendi'nin sözünü ettiği zamanın düşünen kişilerinin kendi kafalarından çıkmış değildir. Onlara, "Hıristiyan" ile simgelenen bir fikir verenler çevresi vardır. Gerçekte o zaman İstanbul'da devlet adamları çevresinde bu belgedeki "Hıristiyan"ın gözlemlerini temsil eden kişiler vardı. Bunlar arasında bildiğimiz, fakat eylem ve girişimleri üzerine yeterince bilgi bulunmayan iki tanesini, bugün bulabildiğimiz kadarlık bilgilerle ele alacağız. Buna geçmeden önce şunu ekleyelim ki, burada "Hıristiyan" denen kişi gerçekte "Avrupalı" demektir. Sözünü edeceğimiz iki kişi de (bunlara sonraları birçokları da katılacaktır) gerçekte "tam anlamı ile Hıristiyan" olmaktan çok Ortaçağ Avrupa Hıristiyanlık'ının (Katoliklik'in)

sapkın *(heretic)* saydığı, baskı altında tuttuğu ya da yok etmeye çalıştığı inançlara bağlı kişilerdir.

Bunların birincisi 1717 sonlarında İstanbul’a gelmiş olan bir *Huguenot* (Hügno) grubunun başında bulunan Rochefort'dur. *Huguenot’lar*, Fransa'da Katoliklik'ten ayrılıp Protestan olan kişilerdir. Bunların büyük çoğunluğu, soylular sınıfının önemli bir parçasından ve eski lonca zanaatları yerine önem kazanan yeni zanaat ve sanayi kollarından olan kişilerdi. Bir ticaret burjuvazisinden çok yeni bir manifaktür sanayii burjuvazisini temsil ediyorlardı. Özellikle Fransa'nın Atlas Okyanusu kıyılarında önemli bir bölge olan La Rochelle'de yeni gemi yapımı sanayiinde bunlar başta geliyorlardı. Bundan başka, Fransa'nın yeni askerî deniz sanayiinde, kara fen subaylığında önemli bir yerleri vardı. Aynı bölgedeki Rochefort deniz üssünde, Colbert zamanında deniz kuvvetlerinin en aşağı üçte biri Protestandı. Bu bölgedeki 1.200 deniz subayı bunlardandı.[6]

Fakat Fransız sarayına hükmeden Katolik Kilisesi, Katoliklik'e sadık kalan köylüye dayanarak *Huguenot*lara karşı amansız bir savaş açmıştı. 1562'den 1598'e kadar Fransa'da, Katolik-Protestan çatışması içsavaş aşamasına gelmişti. 1572'de Paris'te ve taşrada St. Barthelemy kıyımı ile sayısız *Huguenot* öldürülmüştü. Bu savaşlarda La Rochelle ile Rochefort, *Huguenotların* önemli savunma bölgeleri olmuştu. 1598'de çıkarılan Nantes Fermanı ile Protestanlık resmen tanınıyorsa da *Huguenotlara* bir çeşit azınlık haklan tanınmıştı. Katolik Kilisesi'nin baskılan altında ve Protestanlık'ın İngiltere, Hollanda ve Almanya'da olduğu gibi siyasal başarı kazanma olanaklarının çok azaldığı bir zamanda, 1685'te Nantes Fermanı kaldırıldı.[7] işte o zamandan sonra ve bütün 18. yüzyıl boyunca *Huguenotların* Fransa dışına dalga dalga göç akımı başladı. Bunların birçoğu İngiltere'ye, Hollanda'ya, Almanya'ya, İsviçre'ye, bir kısmı Kuzey Amerika'ya göçtü.[8]

Fransa'nın ekonomi ve çalışma hayatında *Huguenot'lar.* çalışmaya devam etmekle birlikte gittikçe ikinci sınıf vatandaş muamelesi gördüklerinden, örgütleri aracılığıyla başka ülkelerde kendilerine koloniler kurma yollarını arıyorlardı. Yukarıda adı geçen Avrupa ülkeleri, bu ehliyetli Fransız *Huguenot'larını* kabul etmekle çok şey kazanıyordu. Fransa ise sonraları bu kayıpları çok pahalıya ödeyecektir. Bizim konumuz olan dönemde *Huguenot* göçünü büsbütün hızlandıran olay, XIV. Louis'nin Mart 1715'te Protestanlık'ın her çeşidinin uygulanışına son veren karan olmuştur.

Bu tarihten bir buçuk yıl sonra kendilerine Osmanlı ülkelerinde yerleşecek yer, bunun için de hükümetten izin almaya gelen *Huguenot* temsilcilerinin İstanbul'da toplandığını öğreniyoruz.[9] *Huguenotların* istediği şey, öteki Avrupa hükümetlerine başvurduklarında olduğu gibi, Osmanlı devletinden kendilerine

Eflâk ya da Boğdan, olmazsa başka bir yerde yerleşme izni verilmesidir. Bu amaçla, Hammer'in Fransız subayı olduğunu söylediği Rochefort o zamanki sadaret kaymakamı olan İbrahim Paşa ile görüşmelerde bulunmuş, başlığı, *Bâb-ı Âlî hizmetinde bir/en kıtası kurulması üzerine tasarı* biçiminde bildirilen bir de proje sunmuştur.[10]

Bizi asıl ilgilendiren bu ikinci teklifteki fikirler, bir de iki teklifi desteklemek için üzerinde durulan üçüncü bir fikirdir. Bu ikinci teklif, geleneksel Osmanlı militer örgütleri dışında ya da onun yanında ilk kez Avrupa yöntemleriyle kurulup yetiştirilecek olan bir fen subaylığı örgütü teklifidir. Fransa'da *Huguenot* 1arın askerlik alanındaki yerini incelediğimizde, bunların o zaman Avrupa'da bu alanda en ileri kişiler olduğunu görürüz. *Huguenot*lara karşı savaşan Duc de Guise'in komutanlığı altındaki kral ordusu bir paralı asker ordusu idi. Bu ordunun karşısına Conde'nin komutası altında çıkan Protestanlar yepyeni bir askerî örgüt ve devşirme sistemi geliştirmişlerdi. Para ile toplanan bir ordu yerine Protestan *commu*ite'lerinden devşirilen *colloçue'ların* birleştirilmesiyle *regiment*'lar (alaylar) kuruluyordu.[3] En çok şehir ve kasaba zanaatkârları arasından devşirilen *regiment'la*rın erleri eski Osmanlı yeniçerileri gibi disiplinliydiler ve ateşli silâh kullanıyorlardı. O zamana dek Fransa'da ve Avrupa'da bu sınıf halk arasından asker toplanmaz ve silâhlandırılmazdı. Toplumun aşağı sınıflarının silâhlandırılmasının tehlikeli sonuçlar yaratacağından korkulurdu. Kral ordularının bir kısmı atlı şövalyeler, bir kısmı da para ile tutulmuş profesyonel yabancı paralı askerlerdi. *Huguenot'lar* ilk kez, eski Osmanlılar gibi, devşirilmiş, ateşli silâhlarla donatılmış bir piyade örgütü kurmuşlardı. *Huguenot* ordusunun asıl kitlesi süvari değil, arkebuzla silâhlanmış piyade idi. Piyade ordusunun önemli bir merkezi Rochefort, benzer örgütün deniz askerliğindeki merkezi de La Rochelle idi. *Huguenot'lar* belki de eski Osmanlı yeniçeri örgütünü tanımış bulunuyorlardı. "Nizam-ı cedit" terimini ya da terimin kendisini değilse bile kavramını ilk getiren belki bu *Huguenot* subayı Rochefort olmuştur. Çünkü az sonra göreceğimiz gibi "nizam-ı cedit" terimi aslında siyasal değil, militer bir terim olarak başlamıştır; "yeni asker kıtası birimi" anlamına gelir. Fransızca'daki *regiment* sözcüğü de "nizam" sözcüğünün tam karşılığı olan Latince bir kökten gelir.[b]

Rochefort, tasarısında, Türkiye'ye kabul edildikleri takdirde "cedit nizam" alayları kurmak üzere subay eğitimini ve yetiştirmesini üstlenir; Protestanlık'ın

a *Commune-.* Eski Fransa'da feodal yükümlülüklerden bağışık, kentsel yerleşim birimleri; *colloqm:* bugünkü dilde "bilimsel toplantı" anlamına gelen bu sözcük, eski Fransızca'da "toplama", "toplanma" anlamına geliyordu; askerî bir terim olarak Türkçe'ye "takım" diye çevirilebilir.

b Günümüzde, "nizamın yerini tuttuğu halde pek kullanılmayan "düzen" sözcüğü yerine kullandığımız "rejim" sözcüğü de aynı kökten gelir.

Katoliklik'ten çok Müslümanlık'a benzediğini, kendilerinin o zaman Osmanlıların baş düşmanı olan Katoliklerin (Papalık, ispanya ve Avusturya kastediliyor) zulmüne uğradıklarını, başka dinden insanlara aralarında yer vermek ve hoşgörü göstermekle ün kazanmış Osmanlıların kendilerine yer vereceklerine inandıklarını, kendilerinden Müslümanlara hiçbir zarar gelmeyeceğini anlatır.

Rochefort projesinin üçüncü bir noktası daha vardı ki, konumuz açısından daha önemli olduktan başka, o sıralarda kimi devlet adamlarının düşündüğü kimi fikirlere de uygun bir noktadır. Rochefort'un açıklamasına göre, Osmanlı devletinin çekmekte olduğu malî sıkıntının başlıca nedeni, Avrupa ile ticaretinin yarattığı dengesizlikti. Avrupalılar, Osmanlı ülkelerinin yetiştirdiği hammaddeleri ucuza alarak kendi ülkelerine götürüyorlar, kendi sanayilerinde bunları yapılmış maddeler haline getirip daha pahalıya satmakla hem Osmanlı ülkelerinin doğal zenginliklerini çalıyorlar, hem de halkın servetinin Avrupa'ya akmasına yol açıyorlardı. Türkiye'de değerli metal kıtlığının, sikke (madenî para) enflasyonunun ve malî bunalımın başlıca nedeni bu idi. *Huguenot'ların* getireceği teknik bilgilerle yerli hammaddeleri kullanacak yeni bir sanayi kurulabilirdi ve bu, ülkenin ekonomik kalkınmasını sağlayacak biricik çare idi.

Rochefort projesinin bu son iki fikrinin o zamanın Osmanlı devlet adamlarının aklına yatkın geldiği meydandadır. Çünkü bir süreden beri yalnız militer ıslahat gerekliliği fikri kadar, malî bunalımın nedenini de bulmak yolunda aramalar başlamış bulunuyordu. Fakat, bir yandan Hindistan'dan dokuma ustaları getirilerek dokumacılık sanayiini ıslah etme (1702-1703'te sadrazam olan Râmî Mehmet Paşa'nın yapmaya çalıştığı şey buydu), bir fırsatını bulup Kapitülasyonları kaldırma (1713'te sadrazam olan Damat veya Şehit Ali Paşa'nın yapmaya çalıştığı buydu) düşünceleri bulunduğu halde, bu iki alanda önemli bir gelişme olmamıştı. Kısa bir süre önce benzer düşüncelere varılmış olması yüzünden Rochefort'un teklifinin İbrahim Paşa'ya çekici göründüğünü projenin Divan'da tartışılmış olması da gösterir.[11]

İşte, yukarıda sözünü ettiğimiz *Takrir* ya da *Muhtım'daki* Hıristiyan-Müslüman konuşmasının 1718'de tartışılan Rochefort projesinin bir yansıması olduğuna inanabiliriz. Yine biliyoruz ki *Huguenotların* kabul edilme isteği reddedilmiştir. Fakat, *Huguenot\arın* Balkanlar'da bir yerde yerleşme isteğinin daha sonra göreceğimiz Comte de Borıneval zamanına değin sürdüğüne bakılırsa, bu reddediş son ve kesin bir karar değildi.

Daha sonra matbaanın açılması ve kapanması olayında göreceğimiz gibi, Cevdet Paşa bunu, "yeni nizam asker tertip etmek mutlaka Avrupa'dan muallim ve mühendis getirilmesine bağlı olduğu halde o devrin ricalinde bunu yapacak ve

asrın müşkülâtını halledecek kadar bilgi olmayışı" na bağlar. Gerçekte bir eksiklik varsa bu, Avrupa'dan muallim ve mühendis getirtme işindeki bilgisizlik değil, sözü edilen projenin anlatmaya çalıştığı ekonomik ve sınaî kalkınma gereğinin militer çağdaşlaşma girişimi için kesin bir koşul olduğunun yeterince anlaşılmamış olmasıdır. Rochefort projesinin benimsenmeyişinin nedeninin taassup ya da cehalet değil, başka bir engel olduğunu da, bu proje hakkında bilgi veren Avusturya ajanı açıkça bildirmektedir. Projenin karşısına çıkan güç şeriat taassubu değil, Katolik taassubu ve Fransız ticaret çıkarları olmuş, Osmanlı rüşvetçiliği de buna aracılık etmiştir. Projeyi suya düşürten kişi, o zamanki Fransız elçisi Marquis de Bonnac'tır (elçiliği 1716-1724). Ajan Chenier'nin bildirdiğine göre Rochefort'un fikirlerini çok kişiye açıkça anlatması yüzünden elçi kısa süre içinde onun İstanbul'a niçin geldiğini öğrenmişti. Birçok Avrupalı ve Osmanlı yazarının bize bildirdiği gibi, o zaman Avrupalılarla Osmanlılar arasındaki hiçbir görüşme tercümanlar nedeniyle gizli kalamıyordu. Fransız elçisine müzakereler ve Divan'daki tartışmalar hakkında günü gününe ve kelimesi kelimesine bilgi getiren Bâb-ı Âlî'nin tercümanı, Fransız elçiliğinin casusu idi. Ama bunları öğrenmek için elçinin çok açıkgöz bir diplomat olmasına da gerek yoktu. Elçinin başarısı hükümetinin kendisine verdiği direktife uyarak, Avrupalı elçilerce o zaman çok kullanılan rüşvet yolu ile projeyi önlemiş olmasıdır.

Sözünü ettiğimiz ekonomik ve sınaî kalkınma ile ilgili fikirler, Marquis de Bonnac'a hükümeti tarafından verilen talimata taban tabana zıt fikirlerdi. Borınac'ın raporlarından anlıyoruz ki,[12] İstanbul'a geldiği zaman henüz sağ olan Ali Paşa iki şeyi yok etmeyi kafasına koymuştu: Kapitülasyonlar ve Katolik misyonerlerin faaliyetleri. Halbuki o zaman Fransa'nın Yakın Doğu politikasının başlıca iki amacı bunları korumak ve genişletmekti. Elçi, krala yazdığı raporunda şöyle der: "Bu adam (Ali Paşa) iki üç yıl daha kalsaydı belki de kapitülasyonları kaybedecektik. Kapitülasyonların hukuksal temeli o denli zayıftır ki[13] bunların devamı için boyuna uğraşmak gerekir. Ali Paşa bunu anlamıştı. Benim amacım kapitülasyonların yenilenmesi ve pekiştirilmesidir. Bütün *echelle'lerde* (Fransız ticaret kolonilerinin bulunduğu liman kentlerinde) tebaanız daha çok teşvik edilirse ticaretleri artacak, işleri sağlamlaşacaktır".[14] Elçi öteki ödevinin Yakın Doğu'da Katoliklik'in yayılması olanaklarının sağlanması olduğunu belirtir. Rumlar ve Ermeniler arasında Katoliklik'i yaymak gerekti. Fransız ticareti için en elverişli kişiler bunlar arasında idi.[15]

Yeni görüşlerin belirdiği bir dönemde, çağdaşlaşma işinin en zorunlu yanı olan ve yeni Batı ekonomisi ve teknolojisi yönünde ileri sürülen yolda kalkınma olanağının tıkanması, Fransız elçisinin kapitülasyonları sürdürme yolundaki gayretleri, 22 yıl sonra yenilenen 1740 kapitülasyonları ile tamamlandı.

3. İbrahim Müteferrika

Fakat askerî yenileşme fikri ölmedi. Bunun en önemli temsilcisi de Fransa'daki *Huguenot'ların* Orta Avrupa paraleli ve yine Katolik baskısı altında olan bir başka kaynaktan gelir. Bu, Osmanlı tarihinde "Basımcı" diye tanımlanan İbrahim Müteferrika'dır (16707-1745).

Burada önce onun, çağdaşlaşma tarihi açısından matbaa kurmaktan daha önemli olan yanını ele alacağız. İbrahim Müteferrika, Türk dilinde matbaanın ilk kurucusu olarak ün kazandığı için, Osmanlı militer düzeninin çağdaş Avrupa yöntemlerine uyacak biçimde ıslah edilmesi sorunundaki rolü unutulmuştur. Böyle olduğu halde, son zamanlarda, yukarıda sözü edilen Müslüman-Hıristiyan karşılaştırması *Takrir'in* yazılışında onun etkisi olduğunu haklı olarak sezenler olmuştur.[16] Böyle bir etkiden şüphe etmemize hiçbir neden olmadıktan başka, İbrahim Müteferrika *Takrirdeki* konuyu hem genişletmiş, hem de onu sadece militer bir iş olarak görmekten daha öteye götürmüş, ilk kez "nizam-ı cedit" terimini ve ideolojisini işlemiştir.

İbrahim Müteferrika'nın kimliği de, Rochefort'unki gibi, hâlâ karanlıklar içindedir. Hayli de tahriflere uğramıştır. Aşağıda tartışacağımız bu tahrifleri İbrahim Müteferrika'nın geçmişini unutmuş ya da unutturmuş bir kişi olmasından yararlanarak tarihe sokan ve Türk yazarlarına da bir gerçek olarak kabul ettiren iki Katolik Macar olmuştur. Bunların ilki onun çağdaşı De Saussure Czezârnak, ikincisi bunun belirsiz olarak yazdığı kimi noktalan bir gerçek biçimine sokan Katolik rahibi İmre Karâcson'dur. Basılı Osmanlı kaynaklarında İbrahim Müteferrika üzerine özgün kaynaklı hiçbir bilgi yoktur; arşivlerdeki belgelerin de hiçbiri incelenmemiştir. Rochefort örneğinde olduğu gibi burada da, Avrupa tarihinden gelen bilgilerin ışığında sözünü ettiğimiz karanlığın biraz aydınlanmasına ve yapılan tahriflerin sakarlıklarının, gerçekte tutarsızlıklarının gösterilmesine çalışacağız.

İbrahim Müteferrika'nın hayatı ve kimliği üzerine söylenenler şöyle özetlenebilir: Macaristan'da (bugünkü Romanya'da Cluj adını taşıyan) Kolozsvâr şehrinde, muhtemel olarak 1674'te doğmuş, Kalvinist olduğu iddia edilen Hıristiyan, fakir bir Macar ailesindendir. Asıl adı, ailesi bilinmiyor. Şehrin Kalvinist kolejinde rahip olmak üzere okurken 1692 ya da 1693'te Thököly İmre'nin, o zaman bu şehri elde eden Habsburglara karşı ayaklanması sırasında Osmanlı askerlerinin eline esir düşmüş, İstanbul'a getirilerek köle olarak satılmış. Kendisini kurtarmak için Macarlardan kimse "fidye-yi necat" vermediğinden, efendisi de çok zalim bir adam olduğundan kölelik hayatına dayanamayarak zor altında Müslüman olmuş, İbrahim adını almış. Türkçe'yi, İslâm bilimlerini çabuk öğrenerek yükselmiş. Hattâ 1705-1711 ya da 1711 -

1714 yıllan arasında Müslümanlık'ı savunmak için *Risâle-i İslâmiye* adında bir kitap da yazmış. Nihayet müteferrikalığa ve hacegân rütbesine kadar yükselmiş.

İbrahim'in hayatı ve kimliği hakkında özetlediğimiz bu bilgiler, Avrupalı ve Türk yazarların yazılarında biraz genişletilerek, biraz kısaltılarak yinelenir.[17] Bunlardan Dr. Adnan Adıvar söz dışı edilecek olursa, hiçbiri onun düşün yanı ile ilgilenmemiştir. Daima Türkiye'de ilk matbaayı açan kişi olarak ele alınmıştır. Adıvar, İbrahim Müteferrika'nın bilim tarihi ile ilgili yanını ilk defa olarak iyice belirtmiştir.[18] Fakat o da, onun bilim dışındaki yanı ile yani konumuz açısından getirdiği yeni fikirleri ile ilgilenmemiştir. Bazı Macar bilginleri, örneğin Karâcson ve Tibor Halasi-Kun[19], *Risâle-i İslâmiye* adı altında bilinen eserini, İslâmlık'ın savunması olarak gösterdikleri halde, ne bu yazarlar, ne Adıvar, ne de İbrahim'in ilk önce bu eserle dikkati çektiğini söylemekle kalan Ahmet Hamdi Tanpınar,[20] eserin içindekilerden, İslâmlık'ı kime karşı savunduğundan söz etmişlerdir.[a]

Gerçekte, bu eser ne İslâmlık'ın savunmasıdır, ne de İslâm bilimleri üzerine yazılmış bir eserdir. Bizim konumuz açısından büyük bir önemi olmayan ve belki de (Halasi-Kun'un iddiasının tersine) sırf bu yüzden yazma halinde kalan bu eser, Katoliklik'e, Papalık'a ve Teslis inancına hücum eden bir polemiktir. Asıl önemli yanı, bize İbrahim'in aslında sanıldığı gibi Kalvinist olmadığını göstermesindedir. Bunu öğrendiğimiz zaman İbrahim'in Türklere karşı Avusturya ordusunda savaştığına, esir düştüğüne, köle olduğuna, kölelik yüzünden Müslümanlık'a geçtiğine inanmak güçleşir.

Gerek İbrahim'in zamanından önce, gerek ilahiyat öğrenciliği zamanında Macaristan'da, daha doğrusu Osmanlıların "Erdel" dediği Transilvanya'da (bu bize aynı zamanda İbrahim'in Macar değil Erdelli olduğunu gösterir) başlıca üç Hıristiyan akidesi ve kilisesi birbirleriyle savaş halinde idi. Bunlar Katoliklik, Kalvinistlik ve Unitarius inançları idi. Bu sonuncusunu ötekilerden ayıran, Teslis inancını (Tanrılıkta Baba, Oğul ve Kutsal Ruh denen üç niteliğin birden bulunuşu inancını) reddetmesi ve bu yüzden öteki ikisi tarafından Hıristiyanlık'a aykırı, Müslümanlık'a yakın sayılmasıdır. Aslında ilk önce İspanya'da Miguel Servetus adında ve Teslis inancını reddettiği için hayatı boyunca Katolik ve Kalvinist Kiliseleri tarafından takibata uğrayan bir düşünürün başlattığı Unitarius'çuluk, Servetus'un Cenevre'de Kalvin tarafından kütükler üstünde yakılmasına rağmen yayılmıştı. Bu inanç, Tanrılık'ta üç kişiliğin (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un) birleştiğini, İsa'nın Tanrılık'ını kabul etmez.

a Bu cümlenin yanma el yazısıyla "Çünkü okumamışlar" notu düşülmüş. Günümüzde *Risâle-i İslâmiye'rim.* yeni harflerle baskısı ve üzerinde ayrıntılı bir çalışma mevcut; bkz. Halil Necatioğlu (yay.), *Matbaacı İbrahim Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye* (Ankara, 1982).

Bu inanç Avrupa'da baskı altında yaşadığı gibi, Erdel'in Osmanlı egemenliğine bağımlılığı zamanında orada açığa çıkmış, Osmanlıların himayesi altında bu inancı temsil eden kilise, öteki ikisine karşı kendine çok taraftar bulan bir kilise olmuştu.[21] Ancak, Osmanlıların Erdel'i ve Macaristan'ı Avusturya'ya kaybetmeleri üzerine orada devlet dini olarak yerleşen Katoliklik, *heretic* (resmî doktrinden ayrılan, sapkın) Unitarius inancındakilere karşı baskı siyasetini başlattı. Bunlar Kalvinist perdesi altında, Kalvinistlere verilen eski ilahiyat okullarında gizlice Servetus'un ve Erdelli ilâhiyatçıların Katoliklik ve Papalık aleyhindeki kitaplarını okumaya devam ediyorlardı.

Servetus'un iddialarından biri, Katolik Kilisesi'nin *İncil'i* bozmuş olduğu, aslında Hıristiyanlık'ta Teslis inancı olmadığı idi; kendisi *Biblia Sacra* adı ile farklı bir kutsal kitabı gizlice basmıştı. İbrahim Müteferrika, sözünü ettiğimiz yazma kitabının başında, bu okunması yasak edilen kitapları gizlice okuduğunu açıkça söylediği gibi sözünü ettiğimiz Kutsal Kitap'tan da Arap harfleriyle yazılmış Latince parçalar alır.

Böyle bir ilahiyat mezununun Habsburg ordusuna Osmanlılara karşı savaşmak için katıldığına inanmak güçtür, İslâmlık'ı bilmeyen bir kişi olmayan İbrahim'in Katolik Habsburgların yönetimi altında yaşamaktansa Osmanlılığa geçerek Müslüman olduğu apaçıktır.

İbrahim Müteferrika'nın iddia edildiği gibi Kalvinist olmayıp Unitarius (Tektanrı) inancı geleneğine bağlı bir kişi oluşu, yalnız önemsiz bir inanç farkı sorunu değildir. Onun geldiği din geleneğinin tanımlanması, İbrahim'in Türkiye'deki hayatının asıl yanlarının kökleri hakkında bizi aydınlatır. Bunlar matbaacılık, coğrafya bilgisi ve bilimciliktir. Bunlar yalnız o zamanki Erdel'de değil, Avrupa'nın özellikle Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerinde zamanın en ileri düşünürleri olan kimselere', kilise taassubuna karşı olan, din-devlet ayırımını savunan, inanç özgürlüğü fikrini ileri süren, hattâ fizik, matematik, astronomi ve tıp alanlarında yeni bilgileri geliştiren ve Macaristan'da matbaacılığı ilerleten kişilerde görülen özelliklerdi.

İbrahim, bilim alanında Avrupa'da teokrasiye karşı olan büyük bilim önderleri ayarında özgün bir bilim adamı olmamakla birlikte, coğrafya ve mıknatıs hakkındaki yazılarından, Osmanlı tarihinin en büyük bilgini olan Kâtip Çelebi'nin eserlerine yaptığı katkılardan onun hem Batı'daki, hem Doğu'daki bilim alanlarını tanıyan bir kişi olduğunu anlarız.

Görüyoruz ki, Osmanlı tarihi çerçevesi içinde, her yanı ile çağdaş Batı'nın en ileri yanını temsil eden biridir. Oradaki militer, siyasal ve bilimsel ilerlemelerden haberli olduğu gibi, Avrupa doğusundaki Moskof ülkesindeki en son gelişmelerden de haberi vardır.

İbrahim'in Türk oluş tarihi 1692'dir. *Risâle-i İslâmiye* denen yazıyı 8 yıl sonra yazmıştır. Ne zaman müteferrikalığa geçtiği bilinmiyor. Ancak mühürdarlığında bulunduğu bildirilen Damat Ali Paşa zamanında 1715'te Viyana'ya Prens Eugene ile müzakerelere elçi olarak gönderildiğinde, kendisine "gedikli müteferrika" rütbesi verilmiş olması muhtemeldir.[22] Şu halde *Takrif'in.* yazıldığı, Rochefort projesinin verildiği tarihte İbrahim sadrazamla padişaha çok yakın önemli mevkilerde bulunuyordu, İbrahim hacegânlık rütbesine kadar yükselmiş ve şimdi sözünü edeceğimiz eseri muhtemel olarak bu rütbede iken yazmıştır, İbrahim'in 53 yaşında yazdığı bu eser 1731 'de I. Mahmut'a sunulmuştur.[23]

Bu kitabın, Patrona isyanının hemen ardından yazılmış ve yeni padişaha sunulmuş olmasından anlaşılıyor ki, yeniçeri ayaklanmasına karşın 1718'de başlayan fikir ölmemiştir. Sözü edilen kitap *Risâle-i İslâmiye* denen kitaptan çok daha fazla Osmanlı din geleneğine aykırı bir tezi savunduğu halde basılmıştır. Yeniçeri isyanında matbaaya karşı şeriat adına bir saldın da olmamıştır. Kapatılması ya da yaktırılması gibi bir istek de ileri sürülmemiştir. Matbaaya şeriatçıların karşı çıktığı, yeniçeri isyanlarının şeriatçılık adına yapılmış ayaklanmalar olduğu yolunda çok yaygın iki inancı yalanladığı için bu iki noktaya ileride döneceğiz.

Sözü edilen *Usûlü'l-hikemfî nizâmi'l-ümem'in* amacı, Osmanlı devlet kuruluşunun bozulmasının, Avrupa devletlerinin güçlenmelerinin nedenlerini araştırmak, kalkınmak için Osmanlı devletinin neler öğrenmesi ve alması gerektiğini belirtmektir. Yazar, önce üç siyasa düzenini anlatır: monarhiya, aristokrasiya, demokrasiya. Bunları tanımlama biçiminden bellidir ki, İbrahim bunların asıl üçüncüsü ile ilgilidir.[24] Batı'da kendisinden az önce yaşamış devrimci düşünürler gibi o da sözünü ettiği demokrasi, parlamento, halk egemenliği yöntemlerinden ihtiyatla söz ettiği, yargısını sakladığı halde, üç düzen içinde onu üstün gördüğünü gözümüzden saklayamamıştır. O zamanki Avrupa'da en ileri ulusların demokratik düzende bulunan uluslar olduğunu (Hollanda ve İngiltere'yi gösterir) bunların yasalarının Tanrı'dan gelme şeriat ilkelerine göre değil, akıl yoluyla bulunmuş ilkelere dayandığını da sözlerine katar.

İbrahim Müteferrika, Avrupa yasa düzenlerini tanımladıktan sonra, bunların dayandığı militer kurumları ve askerlik yöntemlerini ele alır. Bunlardan öğrenilecek yanlar olduğu tezini güçlendirmek için Avrupa devletlerinin ve en son Moskof devletinin (o zaman henüz "Rusya" terimi yoktu; Moskovya, daha sonraki Rusya devletinin topraklarının ortalarında ve Moskova şehri çevresinde, İsveç, Polonya ve Tatar Hanlığı ile çevrili küçük bir kara devleti idi) nasıl güçlendiğini, bunların karşısında Osmanlı devletinin nasıl zayıf bir duruma düştüğünü ve biricik çarenin bunların yöntemlerini benimsemekte olduğunu anlatır.

İbrahim'in yeni coğrafya buluşlarıyla Avrupa ticaretinin dünya ölçüsünde genişlemekte olduğunu, Amerika kıtasının bulunuşunun önemini bildiği de görülüyor. Bundan ötürü, fizik ve astronomi gibi bilimlerle bugünkü jeopolitik anlamındaki coğrafya bilgisinin devlet yönetimindeki önemi üzerinde durur. Bu bilgilerin gelişmediği bir ülkede güçlü bir devlet olamayacağını anlatır. Dünyadaki değişikliklerin farkında olmayan, coğrafya bilgisinden yoksun olan adamların elinde devlet yönetmek pusulasız gemi yürütmek gibi bir şeydir. Avrupalıların yeni kıtadaki ve eski kıtayı çevreleyen denizlerdeki gelişmelerine karşılık *(Risâle-i İslâmiye'sinde*, Papalık'a karşı kurtarıcı bir güç olarak bel bağladığı) Osmanlılığın ve bütün İslâm dünyasının derin bir cehalet içinde kalmasının tehlikelerini anlatır. Böyle kişilerin yönetiminde İslâm ülkelerinin bir gün Avrupa devletlerinin egemenliği altına gireceğini haber verir. Avrupa'dan ders alan, oradaki gelişmelerin en yararlı olanlarını seçmesini bilen Petro'nun nasıl başarı kazandığına işaret eder. Osmanlı devleti de aynı şeyi yapmazsa ileride Osmanlı ülkelerinin Rusya karşısında güçsüz ve yoksul kalacağını da haber verir.

Bu vesileyle İbrahim, ilk defa olarak Avrupa'da yeni askerlik kuruluşlarını (nizamlarını, *ordorınance'larının)*, bu kuruluşların gerektirdiği silâh değişikliklerini, taktik ve strateji yeniliklerini anlatırken "nizam-ı cedit" terimini kullanır. Bu terimi ilk kez kullanan odur. "Nizam" terimi eski bir Osmanlı terimidir; "dünyanın değişmemesi gereken geleneksel düzeni" demektir. İbrahim *geleneksel düzen* anlayışı yerine *çağdaş düzen* kavramını ilk getiren adamdır.

İbrahim'in "nizam-ı cedit" dediği modern Avrupa ordu kuruluşları ve savaş yöntemleri hakkındaki fikirleri kitabın üçüncü bölümünde biraz ayrıntılara gider. Avrupalıların tertip ve tanzim esaslarını toplayan kanunlarını ve kitaplarını Latince eserlerden incelediğini söylediğine göre, daha sonra Osmanlılar arasında çevirisi ile tanınmış olan Raimondo Montecuccoli'nin *Commentarii bellici* adlı eserini okumuş olması çok muhtemeldir. Basılmamış olarak kalmış olmakla birlikte Osmanlıca'ya çevrilmiş olan bu yapıtı çevirenin İbrahim Müteferrika olduğunu tahmin edenler de vardır.[25]

Montecuccoli'nin savaş kuramının getirdiği yeni görüşler şöyle özetlenebilir: Yeni genel savaş kavramına göre savaşı yürüten başlıca ilkeler savaş amacının belirlenmesi, ordunun hareketliliği, şaşırtmanın önemi, taşıtların ve yolların önemi, yedek güçlerin bulundurulması, daimi ordu beslenmesi ve bunu destekleyecek malî kaynakların sağlanmasıdır. Bu açılardan Osmanlı ordu sistemini de inceler. Onun hem örnek olacak yanlarını, hem kendi zamanındaki geri kalmış yanlarını belirtir. Paralı asker orduları yerine, toplumun sivil nüfusundan devşirilerek toplumdan ayrı tutulan kapalı bir kurum olarak eğitilmiş daimi ordu kavramının

en iyi örneğini Osmanlıların geliştirdiğini anlatır. Bu ordunun kendi zamanındaki kusurlarının başında, Osmanlı silâhlarının çağdaş ilerlemenin gerisinde kaldığını gösterir. Toplan gösterişli ve korkutucudur,- fakat hareketli ordular karşısında işe yaramazlar; battal ve ağırdırlar. Ordunun saf nizamları da çağdaş nizamların gerisinde kalmıştır. Bir orman sıklığını andıran bu ordu, kişisel cesarette üstün olmakla birlikte yeni savaş yöntemleri kullanan, ateş gücü üstün, yeni silâhlarla donatılmış olan bir ordu karşısında disiplinini yitirir, panik başlar. Komuta birliği yokluğundan ötürü paniğin arkasından askerin kaçmaya, önüne geleni yağmalamaya koyulması gelir.[26]

Kitabın üçüncü bölümünde İbrahim de Montecuccoli gibi Osmanlıların eskimiş savaş yöntemlerini uzun uzadıya eleştirdikten sonra, Osmanlı ordularının yenilmesinin bu eskimiş yöntemlerin uygulanması yüzünden olduğu sonucuna varır. Başlıca kusuru, Batı dünyasındaki askerlik yöntemlerini, yeni ordu örgütlerini, askerlik eğitimini öğrenmemekte, Batı dünyasından habersiz kalmakta bulur. Coğrafya bilgisine ve askerlikte haberalmaya fazla önem vermesi de bununla ilgilidir. Bir bölümde yeni askerî üniformanın önemini (s. 35), askerî disiplinin anlamını (s. 36), alayların *[regiment,* Batı dillerinde Latince "nizam" sözcüğünden gelen bir sözcüktür. Onun için İbrahim yeni yöntem alay ya da *regiment* sözcüğünü "nizam" sözcüğü ile çevirmiştir) tertip ve nizamından, savaş sırasındaki düzenlenişlerinden (s. 37) söz eder ve ilk kez "infantri" (piyade), "baylonta" (süngü), "grandiz", "dragun" (karabina ile silâhlı bindirilmiş piyade), "kavalerya" (ateşli silâhlı süvari), "karaol" (piyadenin tek saf halinde fakat zikzaklı olarak düzenlenerek ateş gücünün artırılması yöntemi), "parola" terimlerini kullanır (s. 39-41). Avrupalıların "ihdas eyledikleri nizam-ı cedid-i ceyşiyye ve hud'a-i harbiyye ve hîyel-i askeriyyelerini" öğrenmenin ve uygulamanın kaçınılamaz olduğunu anlatır. Bizim açımızdan en önemli yanı, İbrahim Müteferrika'nın Osmanlı askerî gücünün çökmesinin en önemli nedeninin *asker* ile *sivilin* birbirine karışmış oluşu üzerine parmak basmasıdır (s. 23). Bu noktanın önemini ileride yeniçeri sorununu tartıştığımız zaman daha iyi kavrayacağız.

4. Basımcılık

İbrahim Müteferrika'nın Türk çağdaşlaşma tarihinde daha çok tanınmış olan yanı, yani ilk Türkçe matbaanın kurucusu oluşu da onun eski vatanındaki çevresinin koşullan altında özel anlam taşır. Erdel ve Macaristan, Orta Avrupa'da matbaacılığın çabuk yerleştiği yerler olmuştu. Bunun, yukarıda anlattığımız din tar-

tışmalarıyla ilgili olduğuna şüphe yoktur. Osmanlı tarihçisi Peçevî'nin doğum yeri olan Pecs (Peçuy) şehrinin başlıca kilisesi 1570'te Unitarius akidesini kabul etmişti. Bu şehir aynı zamanda önemli bir basım merkezi olmuştu. Bir yüzyıl sonra o zamanın en tanınmış harf dökümcüsü ve basımcısı olan Misztotfalu'lu Miklos Kiss, Kolozsvâr şehrinde 1689'da, o zamanın en önemli Unitarius basımevini kurmuştu. Orada İbranî, Ermeni ve Gürcü harfleri döken bu adam, bastığı kutsal kitap metni dolayısıyla Kalvinistlerin hücumuna uğramıştı. Halasi-Kun'un işaret ettiği gibi, İbrahim Müteferrika aynı şehirde ilahiyat öğrencisi olduğuna göre, Kiss'i şahsen de tanımış olması muhtemeldir (Kiss 1702'de ölmüştür).[27]

Şu halde İbrahim daha Türk olmazdan önce, basım zanaatını değilse bile basımevini yakından bilen bir kişi idi ve İstanbul'da basımevinin açılmasında kendisine yardımcı olan Sadrazam İbrahim Paşa ile Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi'ye basımevi açılması fikrini getiren o olmuştur. Mehmet Efendi Paris'e elçi olarak gittiğinde orada kendisini tanıyan Duc de St. Simon'a, yakında basımevinin açılacağını söylemişti.

Yirmi Sekiz Çelebi 1720'de Fransa ile bir ittifak antlaşması olanağı aramak üzere Paris'e gönderilmişti. Bu görevine ilâve olarak Fransız uygarlığını tanıması, bunların uygulanabilecek olanları üzerine bilgi getirmesi istenmişti. Çelebi'nin basılmış olan *Sefaretnâme*'sinde, o zamanki Avrupa'nın en ileri ülkesi olan Fransa'daki gelişmeleri derin bir görüşle inceleyen bir özellik bulunmamakla birlikte, o zaman için yeni sayılabilecek bir bakış kendini gösterir.[28]

Çelebi Mehmet gördüklerini âdeta yeni bir dünya keşfetmiş gibi takdir ve hayranlıkla anlatır. Yeni teknikleri, bilim kurumlarını, askerî okulları, hastaneleri, rasathaneyi, teşrihhaneleri (anatomi laboratuarlarını), limanları, karantina yöntemini, hayvanat bahçelerini, park, tiyatro ve opera gibi hiç bilinmeyen eğlence yerlerini anlatır. Bunlardan olumsuzca söz etmek yerine, acayip bulduklarını bile olumlu bir dille kaydeder. Örneğin, bir beyzadenin bile avamdan bir kadına saygı ile davrandığını söyler.

işte, o zamanın yüksek kişilerinden biri olan ve *Memoires* adlı eseriyle ün kazanan Duc de St. Simon, onun kitap basma sanatı ile ilgilendiğini, bunlar üzerine zaten bilgisi bulunduğunun belli olduğunu, basımevi açılacağını kendisine söylediğini bildirir.[29]

Çelebi Mehmet ve oğlu Sait, Paris'ten döndükten sonra 1726'da basımevinin hazırlıklarına başlanmıştı. Basımevi ortaklaşa İbrahim Müteferrika ile Sait Mehmet adına açılacaktı. O zaman 49 yaşlarında bulunan İbrahim'in daha 1719'dan beri bazı denemeler yaptığı, belki de Yahudi harf dökümcüleri, basımcı ve dizgicilerle temas kurduğu sanılıyor.[30]

İbrahim, bir yandan da basım sanatının gerekliliğini ve değerini anlatan bir muhtıra hazırlıyordu. *Vesiletü't-tıbaa* adını taşıyan bu rapor sadrazama, şeyhülislâma ve ulemâya sunuldu, İbrahim burada basım sanatının İslâm ülkesinde uygulanmamış olmasının zararlarını, ileride sağlayacağı yararları, Müslümanların Avrupalılara kıyasla geri kalmalarının nedenlerinden birinin basım sanatının yokluğu yüzünden cahilleşme olduğunu açık ve güçlü bir dille anlatır.[31] Basımevinin açılması için şeyhülislâmın fetva vermesi, padişahın ferman çıkarması gerekiyordu. Basımevi işi, zaten padişahın ve sadrazamın desteklediği bir iş olduğu için fetva da ferman da kolayca çıktı.[32]

Kitap basmanın şeriata aykin olduğu iddiasıyla ulemânın basımevi açılmasına karşı geldikleri yollu çok yaygın bir inanç vardır. Örneğin bir Avrupalı yazar bir Türk tarih dergisinde şunları yazmıştır: "Bu memlekette tarîk-i ilmiyye ricali zî-nüfus olmağla bu ihtira-ı cedîde bir dürlü cevaz vermediler. Matbaanın Müslümanlar arasında istimal olunmamasını sadrazama alettekrar arzettiler ve lüzumundan fazla kitapların meydan-ı tedavüle vazedilmesi ile asayiş-i umumî ve muamelât-ı diniyyeye ihtira-ı mezkûrun tehlikeli olacağını zikretmişlerdir."[33] Gerçekte ise ulemâdan böyle bir direnme geldiğini gösteren hiçbir delil yoktur. Şeyhülislâm Abdullah Efendi fetvayı hemen vermiş, ulemâdan on bir kişi ilk kitabın başına konan "takriz"ler yazmışlardır. Bunlarda kitap basmanın şeriata aykırılığından hiç söz edilmemektedir. Matbaa açıldıktan sonra da Şeyhülislâm Abdullah Efendi, İbrahim Müteferrika'ya basılmasını gerekli saydığı iki kitabı da salık vermiştir. Matbaanın düzeltme işlerine bakmak üzere ve ihtimal ki Arapça'dan yapılan çevirileri kontrol etmek üzere, ulemâdan üçü kadı, biri Mevlevi şeyhi olan dört kişi memur edilmiştir.[34] Basımevi açıldıktan ve işe başladıktan sonra da ulemâ ocağından bir karşı koyma gelmediği gibi, kısa süre sonra çıkan Patrona ayaklanmasında da kitap basmaya karşı bir istek ileri sürülmemiş, onu kapatma gibi bir olay da hiçbir yerde kaydedilmemiştir. Fetvada ve fermanda sadece "ulûm-ı âliye" yani din bilimleri dışındaki bilimler, fen ya da müspet bilimler üzerine yazılmış olan kitapların basılacağından söz edilir (Buradaki "âlî" sözcüğü Arapça'dan gelir ve yine o dilden gelen başka bir "-âlî" sözcüğünün aynı değil, anlamca tersi olan bir sözcüktür. Arapça'daki "ayn" harfi ile "elif harfi arasındaki ses farkı, Türk ağzında belli olmadığından Latin harfleriyle yazılınca anlamca birbirinin tersi olan bu iki sözcük aynı biçimde yazılıyor).

Şu halde basımevinin açılması olayı, din tartışmaları gibi bir sorun ile ilgili bir olay değildi. Onun için de *Kur'an,* hadis, tefsir, kelâm ve fıkıh ile ilgili eserlerin basılmasına lüzum görülmediği için, yalnız hattatlardan (elle kitap yazan esnaftan) geldiği anlaşılan bir karşı koyma da büyük bir soruna dönüşmemiştir. Hat-

tatların geçimini sağlayacak geniş bir iş alanı yine de bırakılmış oluyordu. Osmanlı sisteminde meslekler imtiyazlı, beratlı loncalardı. Hattatların hoşnutsuzluğuna yol açan gerçek nedenin, matbaacılığın başlamasıyla yeni bir beratlı mesleğe müsaade edilmesinden ileri gelmiş olması muhtemeldir. Çünkü matbaacılık başladığı zaman müsaade yalnız İbrahim ve Sait Efendiler'e verilmişti. Matbaa padişah vakfına cüz başına bir akçe resim ödemek zorunluluğunda olduğundan mühürsüz yani resmi ödenmemiş kitap satamazdı. Başka biri basımevi açarak ona rekabet de edemezdi. Basılacak kitap sayısını, fiyatını da matbaacı değil, hükümet tayin ederdi. Matbaa açma hakkı beratla, tek ya da müşterek "malikâne", yani daha sonraki terimle "gedik" olarak verilirdi. Çok muhtemel olarak matbaaya tayin edilen ulemânın bir vazifesi de bu işlere bakmaktı. Gedik, bir mülk olarak sahibinin mirasçısına geçer. Demek oluyor ki, yeni çıkmış bir müesseseyi eski Osmanlı esnaf sisteminin yöntemine bağlamışlardı. Matbaacılığın daha sonra gelişememesinde asıl bunun büyük rolü olmuştur. Basımcılık II. Mahmut dönemine kadar devletçe verilen bir tekel olarak kalmıştır ve ancak gazeteciliğin başlamasından sonra özel bir girişim işi olabilmiştir.

Bunlardan çıkaracağımız sonuç şudur: Matbaacılığa karşı konan sınırlamalar şeriattan değil, Osmanlı devlet sistemine özgü lonca sınırlamalarından gelmiştir. Basma sanatının Yahudi, Ermeni ve Rum dillerinde gelişmesine karşılık, Osmanlı dilinde gelişmemesinde bunun rolü olup olmadığı tarihçilerin belgelere dayanarak incelemesi gereken bir konudur. İyi bir gelişme sayılan bu iş "şeriat tarafından engellendi" diyerek yargı vermek kolay, fakat her zaman doğru olmayan, bilime aykırı bir tutumdur.

İbrahim, basma sanatının gerekliliği üzerine yazdığı raporda bu sanatın Türkiye'de çok eskiden beri bilindiğini yazmakla birlikte, Arap harfleriyle kitap 'basıldığını, bunların yanlışlarla dolu olduğunu söyler. İhtimal ki, ortalama olarak 250 yıllık bir gecikmenin din değil, devlet nedenlerinden ileri geldiğini bildiğinden bu konuyu kurcalamaya kalkmamıştır. Basma sanatının Türkiye'de ondan önce (en aşağı 234 yıl kadar önce) Osmanlıca'dan başka bir dilde, 218 yıl kadar önce Arap harfleriyle Avrupa'da; 130 yıl kadar önce İstanbul'da, küçük bir ihtimalle, Osmanlıca olarak basıldığı biliniyor. Avrupa'da Arap harfleri dökümcülüğü de başlamıştı. Bu konuların tarihi gereği gibi incelenmemiştir. Şimdilik bilinen, İstanbul'un alınışı tarihinden az sonra matbaacılığın, bu sanatla Avrupa'da da çok erkenden ilgilenen Yahudilerle başladığıdır. Fatih'in basımcılıkla ilgilendiği yollu bir söylenti varsa da, belgelendirilinceye kadar bu zayıf bir ihtimal olarak kalacaktır.[35] İlk matbaa Yahudiler tarafından II. Bayezit zamanında açılmıştı. İbranî harflerinin İtalya'da 148O'de döküldüğü, İstanbul'da 1495'te İbranî basımevi açıldığı, daha

sonra 1500, ya da 1515'te Selanik'te, 1579'da İstanbul'da başka İbranî basımevleri olduğu anlaşılıyor.[36]

Matbaacılığın önce Yahudiler arasında, daha sonra Rumlar ve Ermeniler arasında ne gibi düşüncelerle ilgi gördüğünü, ne gibi olaylara yol açtığını ayrıntılara girmeksizin biraz araştırsak, Osmanlı devlet adamları arasında bu sanata karşı yaşanan alerjinin nedenini ve Türkçe matbaacılığın gecikmesinde din nedenleri değil, siyasa nedenleri bulunduğunu görürüz.

İbranice kitap basımının, İspanya'da zorla Hıristiyanlaştırılan ve "Marrano" denilen Yahudilerin Portekiz'de yeniden eski dinlerine dönenlerinden birçoğunun Türkiye'ye, bir kısmının Portekiz'den Amsterdam'a, bazılarının İtalya yoluyla İstanbul’a ve Selanik'e geldiği biliniyor. Yeniden eski dinlerine dönen Marranolar arasında Hıristiyanlıklarından kalma inançların kaldırılması, gerçek Yahudilik'in canlandırılması gibi düşüncelerin İbranî matbaacılığı üzerine etkisi olmuştur. İbranî matbaacılığı, henüz daha matbaacılığı almamış olan Ortodoks Hıristiyanlara değil, 17. yüzyılda Osmanlı topraklarında yoğun bir din propagandası başlatmış olan Katoliklere karşı direnişin de etkisi altında kalmıştır. Matbaanın, 1655'ten önceki yıllarda başlayan Yahudi mesihçiliğinin çıkışında da bir rol oynamış olduğunu sanıyoruz. 1648'de Sabbatay Zvi adında İzmirli genç bir Yahudi, kavmini kurtuluşa götürecek Mesih olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Zvi'nin başlattığı akımın sonucu olarak, onun 1666 yılında birçok mucizeli olaydan sonra, dünyanın en güçlü hükümdarı olan Müslüman sultanının yerine geçerek Yahudileri adanan kurtuluşa götürecek dünya hükümdarı olacağı inancı yayılmaya başlamıştı. Bu inancın basılan kutsal kitapların incelenmesinden öğrenildiği iddia ediliyordu. İnanç, yalnız Osmanlı ülkelerinde değil, Avrupa'da da yayılmış, Hollanda, Almanya, Polonya'da bulunan Yahudiler arasında büyük bir heyecan yaratmıştı. Bu ülkelerden binlerce Yahudi akın ediyor, birçokları dünyanın sonu geldi inancı ile mallarını satıyorlar, Mesih'e koşuyorlardı. Bu akım Yahudi cemaatinin haham-larını ürküttü, Katolik misyonerlerini kızdırdı, Osmanlı hükümetini de huylandırdı ve Zvi'nin iddiaları üzerine soruşturma başladı. Zvi 1665'te padişahın önünde sorguya çekildi, mucizelerini göstermesi istendi. Zvi, İslâm sultanını düşürerek yerine geçeceği yollu bir iddiada bulunmadığını ileri sürerek kendini savundu; Müslümanlık'ı kabul ederek kurtuldu.[37]

Matbaanın Ortodoks Hıristiyanlar arasında yol açtığı din tartışmalarının da siyasal sonuçları olmuştur. Bunda da sahnede yine Katolikleri görürüz. Bu olayların merkezinde bulunan Ortodoks Patriği Kiril Lukaris, Protestanlık'in (özellikle Kalvinizm'in) etkisi altında yeni bir inanç ve kilise reformu yapmaya kalkışmıştı. Patriğin taraftarlarından olan Nikomedus Metakses, Protestan Hollanda ve İngiliz

elçilerinin yardımı ile Londra'dan getirtilen bir matbaa açtı. Bu matbaada Katolik doktrini ve Papalık aleyhine yazılmış risaleler basılıyordu. Bunların özellikle İsa, Meryem tasvirlerine tapma ve İsa'nın Tanrısal kişiliği üzerine yaptıkları polemiklere bakılırsa akımın Kalvinist olmaktan ziyade Arius ve Unitarius inançlarını getireceği korkusu hem Ortodoks Kilisesi'ni hem de Ortodoksları Katolikleştirmek isteyen Katolik Kilisesi'ni ürkütüyordu. Türklerin Anadolu'ya yayılmasından önce Anadolu'da güçlenen *Yeni Pavlosçuluk* akımı, Balkanlar'a geçen *Bogomülik,* hem Katolik hem Ortodoks Kiliselerine isyan edenler arasında çıkmış, gerek Anadolu'da gerek Balkanlar'da bunların birçoğunun Müslümanlık'a geçmesine yol açmıştı. Bu gibi akımlar hem Katolik hem Ortodoks Kiliseleri tarafından "heretiklik" (sapkınlık) sayılıyordu. Bu gibi akımların birçok Hıristiyanın Müslümanlık'a geçmesine yol açtığı biliniyordu. 1629'da Patrik Kiril Lukaris'in yeni bir inanç doktrini yayımlaması üzerine şiddetli çekişmeler başladı.

Birçok Avrupalı (Katolik) yazar Osmanlı hükümetinin patriği sürgün edip idam ettirdiği yollu hikâyeyi benimserlerse de, dinle ilgili konularda Osmanlılar hakkında ileri sürülen iddiaların çoğunun tersi doğru olduğu gibi, burada da böyledir. Bu zatın 1621 ile 1638 arasında beş kez patrikliğe seçildiğine ve öldürülmesinden sonra bile Ortodoks Kilisesi'nin hızını alamayıp 1638, 1642 ve 1672'de üç kez Sinod karan ile Lukaris'in akidesini lanetlenmiş *(anathema)* ilân ederek kendisini ve taraftarlarını afaroz etmesine bakılırsa, bu akidelerde Osmanlı hükümetini ilgilendirip harekete geçirtecek bir şey yoktu. Fakat Hıristiyan cemaatinin önderlerinin baskısı, Cezvit faaliyetleri ve Katoliklik'in koruyucusu Avusturya ve Fransız elçiliklerinin baskılarıyla Lukaris uzaklaştırılarak matbaası kapatılmıştır. Lukaris, Rodos Adasında, büyük bir ihtimalle, Cezvitler tarafından zehirlenerek öldürülmüştür.[38]

Matbaa, Ermeni cemaati arasında da benzer anlaşmazlıklar ve çatışmalar yaratmıştır. Ermeniler arasında Katoliklik propagandası, bu propagandaya karşı Osmanlı hükümetinin 17. yüzyıldaki direnişinin kırılmasından sonra, 18. yüzyılda matbaanın etkisi ile büsbütün güçlenmişti. Katolik olan Ermeniler kilise değiştirmekle Fransa'ya kapitülasyonlarla tanınmış olan muafiyetlerden faydalanacaklardı. 1698'de, İstanbul'da açılan Ermeni matbaasında çok sayıda Ermenice Katolik propaganda risalesi basıldı. Bu akımda Ermeni patriğinin de rolü olduğu anlaşılıyordu. Cemaat içinde çıkan kilise anlaşmazlıklarını bastırmak üzere Osmanlı hükümeti 1701'de bu çeşit yayınlan yasakladı; Ermeni matbaalarını kapattı. Yukarıda adı geçen Fransız elçisi Marquis de Borınac, raporlarında Türkiye'de Katolik propagandasının hedeflerini anlatırken kiliseden ayrılan Rumlarla Ermenilerin Katoliklik'e kazandırılması için çalıştığını bildirir. 1740 Kapitülasyonlarından sonra Ermeniler arasında Katoliklik'e geçme akımı hem hızlandı, hem de alenî olma-

ya başladı. Bu hal yalnız İstanbul'a özgü kalmadı; Ankara, Halep, Şam gibi önemli ticaret merkezlerinde de güçlendi.

Görülüyor ki Osmanlı imparatorluğu içindeki Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerinin din işlerinde görülen sarsıntıların siyasal sonuçlan oluyordu, daha doğrusu siyasal nedenleri vardı! Bunlar Osmanlı egemenliğinin çözülme durumuna gelişinin başka bir görünüşüdür. Osmanlı devlet adamlarının kafasında matbaaya karşı olan alerjiyi ancak bununla kavrayabiliriz. Matbaaya karşı düşmanlık İslâmlık nedenleriyle değil, Osmanlılık nedenleriyle anlaşılabilir. Anlattığımız siyasal yanlar olmadığı zaman, Osmanlı imparatorluğu'nda matbaalara, basılmış kitaplara dokunulmamıştır.

Şu halde basım sanatı Osmanlı tarihinde yalnızca bir din sorunu değil, kısmen teknik, kısmen ekonomik, kısmen de siyasal bir sorun olmuştur. Matbaanın açılmasına ulemânın karşı koyduğuna dair hiçbir kayıt yoktur. *Kur'an,* hadis, tefsir ve fıkıh eserlerinin istisna edilmesi, Müslümanlar arasında da benzer olaylar çıkması korkusuyla yorumlanabilir. Matbaacılık Müslümanlar arasında bir din ilgisi ile değil, siyasal bir ilgi ile başlamıştır.

tiki 31 Ocak 1729'da çıkan kitaplara bakarsak[39] basılması istenen kitapların dil, tarih, coğrafya, müspet bilimler, askerlik konularında olduğunu görürüz. Matbaanın dinsel düşüncelerle değil, siyasal düşüncelerle açılmış oluşunun ne ifade ettiğini Hammer'in şu değerlendirişi iyi anlatır: "Matbaanın kuruluşu, bu dönemin ayırıcı niteliklerinden biridir. Bu dönem her şeyden önce Batı âdetlerinin Doğu âdetlerine belirli bir etki yapışı ile, Osmanlı siyasasının Avrupa siyasalarıyla sıkı bağlantısı ile kendini gösterir. Seçilen ilk on kitap, Osmanlı devletinin kuruluşundan beri bir yandan İran'la, öte yandan Avrupa devletleriyle olan ilişkilerinin tarihini inceleyerek kendini aydınlatma eğiliminde olduğunu gösterir".[40]

Kitap sorununun bir din sorunu değil, bir devlet sorunu olarak görülmesi olayının bu tartışmasından sonra Osmanlı dilinde basımın gecikmesinin, başladıktan sonra da gelişmenin çok ağır gitmesinin nedenlerini şu noktalar açısından araştıracağız: a) Basım işinin başlaması ve yürümesi için gerekli koşullardan biri, bazı teknik ilerlemelerin olabilmesidir, b) basım işinin yürümesi için yeterli kâğıt üretimi olması gerekir, c) basım sanatının beslenmesi için yeterli bir okuyucu kitlesi olması gereklidir.

Matbaanın açılışından sonraki yıllarda bu üç alandaki koşulların kitap basımını geliştirecek ölçüde olmadığını gösterecek çok delil vardır.[41] Kâğıt üretiminin yetersizliği kuşkusuz rol oynamıştır. Matbaanın son bastığı kitabın tarihi olan 1742'de, matbaanın yaşaması için yeterli kâğıt bulunmadığı anlaşılmış olacak ki, o yıl bir kağıt yapma tezgâhı kurmak üzere Polonya'dan kâğıt ustaları getirtilmesi için Eflâk

voyvodasına emir verilmiştir. 16. yüzyılda İstanbul’da kağıt yapılıyor idiyse de bu yalnız hattatlara yetecek kadardı. Belki de yapılan kâğıt, basıma elverişli olmayan cinstendi. Onun için dışarıdan kâğıt ithalinden tasarruf edilmesi düşüncesiyle İbrahim Müteferrika kâğıt sanayiinin kurulmasını teklif etmiş, 1744'te Hotin'den Aslan adlı bir Yahudi Polonya'ya gönderilerek oradan üç kâğıt ustası getirtilmişti. Ustalarla yapılan mukavele gereğince tezgâhı kurmak için gereken araçları ve malzemeyi mirî hazine sağlayacak, yapılan kâğıtlar mirîye ait olacak, ustaların yol ve geçim harcamaları ödenecek, bir yıl sonra yerli ustalar yetiştirip kendilerine 3.000 kuruş (tahminime göre 1.500 altın) mükâfat verilerek yurtlarına yollanacaktı. İbrahim, kurulacak tezgâhta yılda 1.000 top kâğıt yapılabileceğini bildiriyordu.

1742'de İbrahim Müteferrika orduda bir göreve atandığından matbaanın çalışması durdu. Pek muhtemel olarak henüz yeterli kâğıt üretimi de olmadığından, onun ölümünden sonra matbaa bir süre çalışmadı. Ancak ölümünden iki yıl sonra, 1747'de Müteferrika'nın yetiştirdiği eski Rumeli kadısı İbrahim ile eski Anadolu kadısı Ahmet'e matbaa imtiyazı "müşterek malikâne" olarak verildi.[42] Matbaayı yürütecek bu kişilerin de ulemâdan olduğunu görüyoruz.

1749'da ustalar kâğıt yapımına başladılar. Ancak 1755'te, yani sekiz yıllık bir durgunluktan sonra, önce 1.000 nüsha olarak basılan *Vankulu sözlüğü'nün* yeni baskısı yapıldı. Fakat ondan sonra da dokuz yıl, yani 1764'e kadar yine basım yapılmadı. Bu tarihte, ileride adına rastlayacağımız Fransız elçisi Choiseul-Gouffıer'nin Fransız Elçiliği'nde matbaa kurma teşebbüsü esnasında bu matbaayı alması tehlikesi çıkınca, tarih yazan Raşit ve Vasıf Efendiler'e yeni bir matbaacılık imtiyazı verildi. Bunlar ancak *Sami-Şakir-Subhî tarihi* ile *İzzî tarihini* ve Arapça üzerine bir kitap basabildiler. Matbaa, tâ III. Selim zamanına kadar bundan başka yayın yapamadı.

Müteferrika zamanında 14 yıl içinde toplamı 23 cilt tutan 17 eser basılmıştır. Bunların 11 tanesi tarih, 3 tanesi dil, 3 tanesi faydalı bilimler (coğrafya, mıknatıs, askerlik) üzerinedir. Watson'un hesaplamasına göre toplam baskı adedi 13.200'dür. Kitapların bazıları 1.200, bazdan 1.000, bazıları 500 nüsha basılmıştır. Bu hesaba göre yılda ortalama 1,2 eser ya da 1,5 cilt ve 850 nüsha basılmıştır.[43]

Önemli noktalardan biri de fiyat sorunudur. *Vankulu sözlüğü'ne* 35 kuruş fiyat konmuştu. Tahminimiz doğru ise, 35 kuruşun o zamanki altın rayici 10 altına karşılıktır. 1768'den sonra kuruşun altın rayici daha da düşmüştür. Bundan, basılı kitabın ne denli pahalı bir nesne olduğunu görüyoruz. Fakat sözü edilen fiyatlandırmadan maksadın medrese öğrencilerine ucuz kitap sağlamak olduğu söylendiğine göre, yazma kitapların o zaman bundan da pahalı olduğu anlaşılıyor, iki ciltlik *Vankulu sözlüğünün* hepsi satılmıştı. Sözlük ve tarih kitaplarından baş-

kalarını öğrencilerin aldığından şüphe edilebilir. Bunları herhalde zamanın büyükleri almıştı. Tahminlerimiz doğru ise, matbaa yükseköğretim öğrencilerinin kitap ihtiyacını karşılamaktan uzak kalmıştır. Din bilimleri üzerine yazılmış kitaplar ise tümüyle hattatlara bırakılmıştı. Bu dönemde yazılan kitaplarla yapılan çeviriler de yazma olarak kalmıştır.[44]

Kitap pahalılığının ve kıtlığının cahilliğin genişlemesine ne denli etkisi olduğunu tahmin etmek güç değildir. Ulemâ ocağından matbaaya karşı bir tepki gelmemekle birlikte, bol ve ucuz kitap ihtiyacını hissetmekten gelen bir baskı da olmamıştır. Lâle Devrinde başlamış olan geniş bir edebiyat ve bilim yazarlığının, Batı bilim eserleri çevrilmesinin çağdaş ve güçlü bir fikir hayatı yaratmakta etkisiz kalışının nedenlerini bu teknik ve ekonomik darlıklarda aramak gerekir.

5. Askerlik

Çağdaş yöntem ve örgütleri benimseme işinde, basım ve bilim hayatı alanında gördüğümüz yavaşlığı, kesintileri, verimsizliği, askerî yenilikler alanındaki uygulamalarda da görürüz.

1730 yeniçeri ayaklanmasına değin geçen yıllarda yapılan biricik iş, Haydarpaşa sahrasında Avrupa yöntemli tâlimlere başlanması olmuştur. Bu ilk yenilik hakkındaki bilgilerimizin kıtlığı, yapılan işin ne kadar önemsiz, ne kadar geçici olduğunu gösterir. Bildiğimiz, bostancı ocağından seçilen askerlerden bir birlik kurularak tâlimlere başlandığıdır. Bu kararın ya da fikrin kimden geldiğini, tâlimleri kimlerin yaptırdığını bilmiyoruz.

Yalnız seçilen 300 gencin bostancı ocağından alınması ilginçtir. Bu ocak, yeniçeri ocağının dışında padişaha ve saraya en yakın ocaktır. Geleneksel olarak bu ocağa Bosnalı devşirmeler alınırdı. Bu en seçkin, yakışıklı, güçlü askerler padişaha en sadık kullardı; sarayın ve padişahın, bugünkü deyimle "muhafız alayı" idiler. Yalnız sarayın değil, İstanbul çevresinin ve Boğaz'ın inzibatından da bunlar sorumlu idiler. Komutanları sarayın önemli adamlarındandı; dış hizmete çıktıkları zaman yüksek mevkilere atanırlardı. Demek ki ilk yenilik girişimi böyle güvenilen bir ocaktan alınan kişilerle başlatılmıştır.[45] 75-80 yıl kadar önce Rusya'da Petro zamanında mevcut askerî örgütleri yenileme girişiminde olduğu gibi, Osmanlılarda da yenileme işine saraya yakın bostancılarla başlanmış olmasının 1730 yeniçeri ayaklanmasında rolü bulunduğunu tahmin ediyoruz. Bu ayaklanma üzerine bu tâlimlere son verilmiştir. Bu ayaklanma bastırıldıktan sonra, ihtimal ki, yine yeniçerilere karşı bir düşünceyle 1732'de tımarlı ordusunun düzenlenmesine çalı-

sildiğini görürüz. Bu tarihte yeni bir tımar kanunu da yapıldı. Bundan da tatmin edici bir sonuç alınmadığını, daha sonraki tarihlerde de böyle kanunlar yapılmasından anlıyoruz.[46]

Daha ileri ve biraz daha kalıcı ikinci bir adım, 1730 ayaklanmasının bastırılmasından sonra ve Avrupa'da pek tanınmış bir generalin yönetimi altında atıldı. Bu zat Claude-Alexandre, Comte de Borıneval'dir (1675-1747).[47] Fransız aristokrasisine mensup olan Borıneval, genç yaşında Fransa'da savaşlarda tanınmış olmakla birlikte geçimsiz ve maceracı, belki de inançsız bir tip olduğundan 29 yaşında yurdundan kaçarak daha önce savaştığı Avusturya ordusuna girmişti. Orada 22 yıl çeşitli savaşlarda, bu arada Osmanlılarla yapılan savaşlarda ün kazanmış bir general olmuştu. Prens Eugene ile rekabeti yüzünden, Avusturya'yı elinde tutan bu zat tarafından hapse atıldı. 1727'de kaçarak Venedik'e geldi. Avusturyalılardan intikam almak üzere Osmanlı ordusuna geçmeyi düşünerek 172 9'da Bosna'ya geçti. Avusturya baskısı altında bu hükümete teslim edilmesi zorunluluğu karşısında Müslüman oldu ve Ahmet adını aldı. 1.730 ayaklanmasının bastırılışından bir süre sonra sadrazam olan Topal Osman Paşa, bu ünlü Avrupa generalinden yararlanılacağını düşünerek onu İstanbul'a çağırdı ve kendisine bu defa humbaracı ocağını yenileştirme ödevini verdi. Bu iş için kendisine onun gibi Müslümanlık'a girmiş olan üç Fransız subayı ve Fransız hükümeti tarafından gönderilen iki topçu subayı verildi.

Humbaracı ocağı, eski Osmanlı ordu örgütünde çok önemli bir askerî fen kıtası idi. Humbaracılık o zamanın bomba ve havan topu askerliğidir. Bunların kale muhafızlıklarında görevlendirilenleri tımarlı örgütüne bağlıydılar. Cebeci ocağına bağlı olup bomba yapımı işinde çalışan humbaracılar ile topçu ocağına bağlı havan topu humbaracıları ulûfeli kapıkulu askerleri idiler. 17. yüzyılda bomba ve top yapımındaki ilerlemelerin izlenmeyişi, gerekli hammadde ve yapım malzemelerinin İtalya, Fransa, İngiltere, Hollanda, İsveç gibi ülkelerden satın alınamayışı yüzünden humbaracı ocağı önemini kaybetmiş, eskimiş bir ocak haline gelmişti.

Bu ocağın modernleştirilmesi işinin başına getirildiği için vezirliğe yükseltilen Borıneval, Osmanlı tarihinde Humbaracı Ahmet Paşa adıyla tanınmıştır. Anlaşıldığına göre Bosna'dan gelirken, beraberinde getirdiği bir kısım humbaracı askerini bostancı ocağından seçilmiş olanlara katarak 1733'te maaşlı bir humbaracı kıtası kuruldu ve bunlar için Üsküdar'da "Hendesehâne" adı altında ilk askerî fen ve tatbikat okulu açıldı.[48]

Comte de Borıneval'in humbaracı ocağının başındaki çalışmalarının ne dereceye kadar köklü ve kalıcı sonuçlar verdiği konusunu sonraya bırakarak, onun Türk çağdaşlaşma tarihindeki öteki yönlerini belirtmek isteriz. Bunların başında

Borıneval'in Osmanlı devlet adamlarına Avrupa (özellikle İspanya, Fransa, Avusturya ve Macaristan gibi ülkelerin) siyasal koşullarını, Fransa, Prusya ve Avusturya'daki yeni askerî gelişmeleri tanıtacak yetenekte bir kişi oluşu gelir. Verdiği raporlarda artık cesaret ve kahramanlığın bu çağda yetmediğini, çağdaş askerlikte eğitim ve disiplinin, asker maaşlarının düzenli ödenmesinin en önemli iş olduğunu anlatır (o zamanki Osmanlı ordusunda, özellikle yeniçeri ocağında bunların üçü de yoktu). Yapılması gereken yenilikler için Fransız ve Alman (Avusturya) ordu kuruluşları (nizamları), bunların yeni asker toplama yöntemleri, eğitim yöntemleri hakkında yetkili bilgiler verdi; sıhhiye bölükleri kurulmasını tavsiye etti. Ona göre yapılacak iş, Fransız ve Alman (Avusturya) askerlik yöntemlerini uygulamaktı. Bunlar, yukarıda gördüğümüz gibi, kısa bir süre önce ilk kez İbrahim Müteferrika'nın anlattığı şeylerin tekrarlanmasından başka bir şey değildir.[49]

Borıneval'in ileriyi gören, zamanının çok ötesinde olduğunu gösteren fikirleri de vardı. İbrahim Müteferrika gibi o da Rusya'nın yakın gelecekte Avrupa ve Asya'daki genişlemelerini önceden görmüş, bundan en çok etkilenecek devletin Osmanlı devleti olacağını, çünkü Rusya'nın çağdaşlaşmasının onu Avrupa'nın başlıca askerî ve siyasal güçlerinden biri haline getireceğini, bunun sonunda Osmanlı devleti ile çatışmasının kaçınılmaz olacağını haber vermiştir. Bu durum karşısında Osmanlılara düşen görev, Rusya'da yapıldığı gibi, çağdaş teknolojiyi almaya bakmaktı.

Borıneval'in çağdaş askerlik ve silâh teknolojisini almaktan da öteye giden fikirleri de vardı. Ekonomik anlamda çağdaşlaşma gerekleri yerine getirilmedikçe askerî teknoloji geliştirilemezdi. Bundan ötürü, ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğunu anlatan fikirleri vardı. Yapılmasının gerekli ve o zaman mümkün olduğuna inandığı bir iki fikrini de açıklamıştır. Bunlardan bir tanesi Anadolu ve Bosna'da madenlerin işletilmesi, Sakarya ile Marmara arasında ve Akdeniz'le Kızıldeniz arasında kanal açılması fikridir.[50]

Borıneval'in kısmen kendisinden gelen kusurları, kısmen de Avrupa'da maceracı ve geçimsiz bir kişi olarak tanınması, kısmen içine düştüğü Osmanlı siyasa alanındaki kararsızlıklar ve çekişmeler, kısmen de çok kişiye eksantrik, fantezi gibi gelen ileri görüşleri yüzünden, içinde 17 yıl yaşayıp öldüğü Osmanlı ülkesinde (İstanbul'da Tünel başındaki Mevlevihânenin mezarlığında gömülüdür) başardığı işler, yaptığı etki fazla olmamıştır. "Deli" Petro'nun eline bu kıratta bir adam geçmiş olsaydı, ondan nasıl son damlasına kadar yararlanmış olacağını tahmin etmek güç değildir.[51]

Humbaracı ocağı ile "Hendesehâne"nin ömrü pek uzun sürmedi. Hendesehâne'nin bağlı olduğu ulûfeli humbaracıların yeni tâlimlerden hoşlanmadıkları için

isyan edecekleri korkusuyla bunların dağıtıldığı ve okulun kapatıldığı iddia edilir.[52] I. Mahmut'un ayrıca tophane, baruthane, lağım (mayın), cebeci (silâh yapımı ocağı) ve arabacı (askerî taşıt araçları yapımı ocağı) gibi ocakların modernleştirilmesini tasarladığı, bunun gerçekleştirilme yolları üzerine "bendegânı" ile gizlice görüşmelerde bulunduğu söylendiğine göre bu görüşmelerden olumlu bir sonuç çıkmadığı anlaşılıyor. Daha sonraki padişah III. Mustafa zamanında Sadrazam Ragıp Paşa'nın Hendesehâne'yi açmak istediği, eski öğrencileri ve onların oğullarını toplatarak Sütlüce yakınlarında Karaağaç'ta "gizlice" okuttuğu bildirilir.[53]

Fransa'nın istenen ittifaka yanaşmamasından ötürü bansın devamı taraftan olan şair sadrazam Ragıp Paşa (sadrazamlığı 1755-1773), ıslahat yapalım derken eski düzeni de büsbütün yitirme tehlikesi olduğu iddiasında bulunan bir kişi idi. Mustafa Nuri Paşa'nın dediği gibi, "Avrupa ordularının eriştiği düzeni, buna karşı Osmanlı ordusunun içine düştüğü karmaşayı ve disiplinsizliği kıyaslayarak çıkardığı sonucu, hakimane sözlerle bildiriyor, bazı meşgaleler göstererek geçiştiriyordu... Ragıp Paşa'nın askerî yenileşme, savaş levazımatını düzene koyma işlerinin üstüne düşmeyerek, yalnız hoş vakit geçirmeye bakması ya tümden umut kesmiş olmasından, ya da korkulacak sonuçlar çıkacağına inanmasından ileri geliyordu".[54]

Notlar

1 Bkz. Eric J. Hobsbawm, "The General Crisis of the European Economy in the 17th Century", *Past and Present,* 6(1954): 44.

2 Kahve İstanbul'a Kahire'den Şam ve Halep yoluyla 1554 sıralarında geldi-, Halep ve İstanbul yoluy la Avrupa'ya yayıldı. Bu konuda Osmanlı kaynaklarından faydalanılarak yapılmış kısa bir inceleme için bkz. Eliezer Birnbaum, "Vice Triumphant, the Spread of Coffee and Tobacco in Turkey", *Dur ham University Journal,* XLIX, 1 (1956-1957): 21-27. Kahve her yerde yasaklandığı halde hiçbir yerde önlenememiştir. Avrupa'da da hükümdarlar kahve içme yerlerini yasaklamaya çalıştılar, ör neğin İngiltere'de II. Charles 1675'te kahvehaneleri "hükümete karşı kötü fikirler, yalan iddialar besleyen kişilerin toplandığı ve halkın huzuru için zararlı olan yerler" olarak yasaklamıştır; bkz. *Encyclopedia BriTannica, "coffee"* maddesi [YN: Bu konuyla ilgili Türkçe'de yeni iki kitap bulunu yor: Ralph S. Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal içeceğin Yakın Doğu'daki Kökeni,* çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul, 1996) ve Hélène Desmet-Grégoire ve François Georgeon (yay.), *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler,* çev. Meltem Atik ve Esra özdogan (İstanbul, 1999)].

3 İstanbul'da kahvehanelerin Bektaşî-yeniçeri toplanma yerleri haline gelişi üzerine bkz. Reşat Ekrem Koçu, *Yeniçeriler* (İstanbul, 1964), s. 296-299. Belli başlı kahvehaneleri işletenler, zamanın en azı lı yeniçerileriydi.

4 Bu belge üzerine bkz. Faik Reşit Unat, "Ahmet III Devrine Ait Bir Islahat Takriri", *Tarih Vesikaları,* I, 2(1941): 107-121. Belge, Kazasker Esat Efendi'nin *Vekayinâme* adlı yazma eserinin ikinci cil dinden alınmıştır.

5 Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukuât,* (İstanbul, 1327/1911), cilt III, s. 27; yeni baskı: yay. Neşet Çağatay (Ankara, 1979-1980), ciltli, s. 35.

6 Bkz. Henry Lehr, *Les Protestants d'autrefois* (Paris, 1901-1907) ve Warren C. Scoville, "The Hu guenots in the French Economy, 1650-1750", *Quarterly Journal of Economics,* LXVII, 3(1953): 423-444.

7 Bkz. Joseph Dedieu, *Le rôle politique des protestantsjrançais (1685-1715)* (Paris, 1920).

8 Bkz. Charles Weiss, *Histoire des réfugiés protestants depuis la Révocation de l'Edit de Nantes* (Pa ris, 1853).

9 Bu konu üzerine hiçbir inceleme yapılmamıştır. Bildiklerimiz *Huguenot'lar* üzerine yazılmış eserler le Hammer'in dolaylı olarak verdiği bazı ipuçlarından gelir. Rochefort'un projesi üzerine onun verdi ği çok kısa bilgi son zamanlarda yazılmış bir iki eserde söz konusu edildiği halde, onun bildirdikleri ni ele alan olmamıştır; bkz. Joseph von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire ottoman,* çev. J.-J. Hellert (Paris, 1835-1843), cilt XV, s. 348-356. Hammer, projenin bir kopyasının Viyana'da Devlet Arşivi'nde olduğunu söylemekle beraber, bu proje hakkında çok sonraya ait bir istihbarat raporuna dayanarak söz etmesinden bu belgeyi onun da görmediği anlaşılıyor. Sözü edilen rapor Chénier ad lı birinin ileride kendisinden *söz* edilecek olan Comte de Borıneval'in Türkiye'deki etkinlikleri üzeri ne Avusturya elçisine yolladığı rapordur (bkz. not 51). Bu gizli rapordan *Huguenotların* Borıneval aracılığıyla 1745'te hâlâ Türkiye'ye yerleşme çabasında oldukları görülüyor. İşte bu vesileyledir ki bu Avusturya ajanı 27 yıl önceki Rochefort projesinin neleri kapsadığını anlatır. İhtimal ki Chéni-er'nin kendisi de Languedoc'tan göçmüş bir *Huguenot* idi ve Rochefort'u tanıyordu. Kendisi o za man ki-Sicilya devletinin İstanbul temsilcisiydi. Raporunda Avusturya elçisinden ne kadar para is tediğini bildirmesinden, kazanç isteğiyle ona ajanlık yaptığı anlaşılıyor. Bu adam Fransız şairi And ré Chénier'nin babası olan ve birçok Languedoc'lu gibi İstanbul'da kumaş ticareti yapan Louis Ché-nier'nin babası ya da amcası olabilir. André, 1762'de İstanbul'da Rum bir anneden doğmuştur.

10 Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul, 1943), s. 160 not l'de, "bu zatın kim olduğunu... tespit etmeğe muvaffak olamadım; ansiklopedilerde, terceme-i hal kitaplarında bu isme ve bu tarihe muvafık ve tanınmış bir isim yoktur", diyorsa da Rochefort'lu ve askerlikte tanın mış bir ailenin varlığı kesindir. Bu ailenin *Monsieur Rochefort, capitaine au régiment de Brancas* ad ve unvanıyla tanınan bir üyesinin İsviçre'de 1774'te basılmış olan ve Fransız askerlik örgütleri, kanun ve tüzükleri üzerine iki ciltlik bir eseri vardır. Adının yazılışından soylu sınıfından olduğu anlaşılan bu kişinin, İstanbul'a gelen kişi olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak, bu soyadını taşıyan ve modern askerlik ferıni üzerinde çok tanınmış bir M. de Rochefort olduğu kesindir; onun misyo nunu anlatan Chénier de ondan, tanınmış bir kişi olarak söz eder. Ünlü Fransız yazarı Pierre Loti de Rochefort'ludur.

11 Râmî Mehmet için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara, 1959), cilt IV(2), s. 269. Frenklerin Cin Ali Paşa dedikleri Damat Ali Paşa 1716'da Avusturyalılarla savaşta şehit düş tüğü için Şehit Ali Paşa olarak da tanınır; bkz. Uzunçarşılı. 303-305. *Talimat-ı Şehit Ali Paşa* adlı ıslahat projesi için bkz. *Tarih-i OsmânîEncümeni mecmuası.* I, 3(1326/1910): 140-149. Gerek Râmî, gerek Ali Paşalar, rüşvetçiliğe ve görevi kötüye kullananlara karşı çok sert eylemleri yüzün den kınanmışlardır. Birincisi idam edilmiş, ikincisi atılganlığı yüzünden şehit olmuştur.

12 Charles Schefer (yay.), *Mémoires historiques sur l'Ambassade de France à Constantinople par le Marquis de Borınac* (Paris, 1894), s. 144-145.

13 İngiliz elçisi Sir James Porter, kapitülasyonları şöyle tanımlar: "Kapitülasyonlar ticaret antlaşması değil, sadece Bâb-ı Âlî yönünden ihsan edilmiş ticaret imtiyazlarıdır. Bunlar, verildikleri hükümet ten karşılık bir imtiyaz gerektirmez, sadece barış şartını kor"; bkz. *Observations on the Religion, Law, Government and Marıners of the Turks, 2.* baskı (Londra, 1771), s. 362.

14 Schefer, 144-145.

15 Katolik propagandası Rum ve Ermeni cemaatleri arasında iyi karşılanmadığı için bunların kilise temsilcileri hükümete şikâyette bulunuyorlar, bu propagandaların önlenmesini istiyorlardı. 1692'den sonra Osmanlı hükümeti Katoliklik'e karşı olumsuz bir tutum almıştır; bkz. Ahmet

Refik, "Türkiye'de Katolik propagandası", *Türk Tarih Encümeni mecmuası*, XIV, 5/82(1340/1924): 262.

16 Bkz. Unat, 107 not 3 ve Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncuAsır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, 1982), s. 45.

17 Saussure, Karâcson, Simonffy, Halasi-Kun gibi Macar; Toderini, Hammer, Babinger ve Mordtman gibi diğer Avrupalı yazarlar-, Ebüzziya Tevfik, Bursalı Tahir, Efdaleddin, Mystakidis, Ahmet Rasim, Ahmet Refik Altınay, İhsan Sungu, Selim Nüzhet Gerçek, Adıvar ve Uzunçarşılı gibi Türkçe yazmış bilginlerin hepsi İbrahim'in esirliği, köleliği, Kalvinistliği hakkındaki inancı, İslâmlık'ı savunmak için *Risâle-i İslâmiye* adlı bir eser yazdığını, belki de birbirlerinden alarak, tekrarlamışlardır.

18 Adıvar, 147-152.

19 İmre Karâcson, Türk-Macar ilişkilerinin tarihiyle ilgilendiğinden Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'a ge lerek kendi ırkından bir Macar olarak İbrahim'i Türklere matbaayı tanıtan kişi şeklinde gösteren bir inceleme yayımlamıştı; bkz. "İbrahim Müteferrika", *Tarih-i Osmânî Encümeni mecmuası.* I, 3(1326/1910); 178-185. Karâcson, Katolik rahibi olduğundan İbrahim'in Müslüman oluşunu gele nek gereğince mazur göstermek için sözü edilen esirlik ve kölelik hikâyesini uydurmuştur. Fakat bu iddianın asıl kaynağı İstanbul'da İbrahim'i tanıdığını iddia eden Macar aristokratı Saussure'dür-, bkz. Tibor Halasi-Kun, "İbrahim Müteferrika", *İslâm Ansiklopedisi,* cilt Vb, s. 897.

20 Tanpınar, 46; Halasi-Kun, bu *Risâle-i İslâmiye* adı verilen yazmanın İslâm dini konusunda yazıl mış olduğu için basılmamış olduğunu ileri sürer. Halbuki bu eser İslâm dini üzerine yazılmış değil dir. Yazmaya takılan bu ad yazmanın kendisinde geçmez; bu adın kitabı incelemeden tasnif eden biri tarafından takılmış olması ihtimali vardır. Eğer böyle ise bunu yapan kişi yazmayı incelemeyen bilginleri yanlış sonuçlara götürmüştür.

21 Ayrıntılı bilgi için bkz. Niyazi Berkes, "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği", *Belleten,* XXVI, 104(1962): 715-737. Osmanlıların Macaristan üzerindeki egemenliği zamanında Katolik, Kalvinist ve Unitarius Kiliseleri'nin temsilcileri olan ilâhiyatçılar arasında İsa'nın tanrısal kişiliği üzerine açık tartışmalar yapılıyordu. Bu tartışmaların yapıldığı bir oturuma başkanlık eden Budin Paşası Mehmet Pa şa Boşnaktır ve belki de Osmanlılaşmış bir Bogomil aileden gelmedir. Bogomillik, Yunus Emre ile Simavnalı Bedreddin'in yaşadıkları süre arasında eski Uygurlar ülkesinden İspanya'ya kadar uzanan bir çizgi üzerinde yer yer görülen *heresy* (rafizîlik) akımlarından bir tanesidir. Hepsinde bulunan yan, Maniheizm inancıdır ve hepsi dini siyasetle ya da siyaseti dinle birleştiren resmî kiliselere ya da devletlere karşı gelişmiştir. Osmanlıların Balkanları fethetmelerinden sonra Bogomillik yok olmuştur. Özellikle Bosna'da gelişmiş olan bu akımın kişileri kolayca İslâmlık'a geçtiler. Boşnak Mehmet Paşa'nın resmî dinleri temsil eden Katolik ve Protestan ilâhiyatçılarına karşı hücumlar yapan Unitariusçulara söz özgür lüğü vermesine ve İsa üzerine açıkça tartışma yapan bir oturuma başkanlık etmesine şaşmamak gere kir. İbrahim Müteferrika, Kasımpaşa mezarlığında İdris-i Muhtefî'nin mezarının yanına gömülmüştür. İdris, aşın rafizîlik mezheplerinden biri olan Hurufilik'e bağlıdır. Bu iki mezarın yanyana oluşu acaba bir tesadüf müdür? İbrahim'in Ortodoks bir Müslüman olmadığı hakkında tercüman Delacroix'dan Marquis de Villeneuve'e 15 Ekim 1737 tarihinde yazılmış mektup için bkz Albert Vandal, *Une ambassadejrançaise en Orient sous Louis XV* (Paris, 1887), s. 281. [YN: İslâmlaşma öncesinde Boşnakların dininin Bogomillik değil, Vatikan'ın heretik saydığı bir Katoliklik türevi olduğu hakkında bkz. John V. A. Fine, "The Medieval and Ottoman Roots of Modern Bosnian Society", Mark Pinson (yay.), *The Muslims of Bosnia-Herzegovina* (Cambridge, MA, 1994) içinde, s. 4-11.]

22 Uzunçarşılı, IV(1): 159 not 1 ve IV(2): 611-612. Viyana Devlet Arşivi'nde gördüğümüz 1716 yılı na ait bir vesikada (*Türkei,* I, no. 143) İbrahim'den *Geüdkly, Geiidükly, Geiidklii Muteferaka* ola rak söz edilmektedir.

23 *Usûlü'l-hikemfinizâmi'l-ümem* adını taşıyan bu eser 1732 başında kendi matbaasında basılmıştır. "Ulusların düzeni üzerine akıl ilkeleri" anlamına gelir. Macar soylusu Baron Reviczky tarafından Fransızca'ya çevirilmiş ve *Traité de la tactique ou méthode artificielle pour l'ordorınance des trou pes* adıyla Viyana'da basılmıştır (1769). Fransızca çevirideki ad, kitapta Avusturyalılarla Moskofların uyguladığı yeni askerlik yöntemlerini anlatan bir bölümün bulunması bakımından bir dereceye

kadar yerinde ise de kitabın tümü ve asıl adı açısından yanıltıcıdır. Abbé Toderini, İstanbul'da yaşamış ve Türkçe öğrenmiş olduğunu bildirdiği çevirmenin "nizâmü'1-ümem" deyimini "ordu nizamı" olarak çevirmesini eleştirerek doğrusunun *"conduit des peuples"* olacağını söylüyorsa da kitaptaki "nizâm" sözcüğü hem devlet düzeni hem de ordu düzeni anlamlarında kullanılmıştır; bkz. *De la littérature des Turcs,* (Paris, 1789), cilt 1, s. 218. Kitabın adının Fransızca'ya şu şekilde çevirildiği de görülür: *L'organisation militaire et civile des nations occidentales.* Kitabın içindekileri en iyi tanımlayan belki bu çeviridir [YN: *Usûlü'l-hikem'in* yeni baskısı için bkz. Adil Şen (yay.), *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-hikemfi Nizâmü'l-ümem* (Ankara, 1995)].

24 Bu, onun Batı'da hangi düşün akımına bağlı olduğunu gösterir. Demokrasi ideolojisinin babası olan John Locke ve modern bilimin babası olan Isaac Newton din inançlarını gizlemeye çalışmalarına karşın Teslis doktrininden şüphelerini saklayamamışlardır. Devlette inanç özgürlüğünü savunan Locke, Unitarius inancının bir kolu olan Socinus'çulukla açıkça suçlanmıştır.

25 Adıvar, bu eserin Paris'te *Bibliothèque Nationale* 'de bulunan Türkçe yazmalarını tasnif eden Edgar Blochet'nin, söz konusu çeviriyi yapanı İbrahim Müteferrika olarak göstermesine katılmamaktadır (s. 163); bunun nedeni olarak yazmadaki dilin oldukça yeni olduğunu, bu yüzden daha sonraya ait bir çeviri olması gerektiğini ileri sürer. Bu düşüncesinde yanıldığı sanısındayız. Türkçe'yi sonradan öğrenen bir kişi olan İbrahim'in ağdalı Osmanlıca ile yazma eğiliminde olacağı şüphelidir. Basılı ki tabındaki dili de aşırı derecede ağdalı bir Osmanlıca değildir. Çok daha sonra çevirilmiş diğer bir as kerlik eseri olan Vatıban çevirisi ile karşılaştırılırsa bu yapıtındaki dili çok sade kalır; bkz. Sébastien de Vauban, *Ferın-i lâğım,* çev. Kostantin İpsilanti (İstanbul, 1208/1793), IV. Bölüm. Blochet'nin tahmini yerinde olabilir. İbrahim, 1715'te Damat Ali Paşa elçiliğiyle Viyana'ya gönderilmiş, orada başkomutan Savoia Prensi Eugène ile diplomatik müzakereler yapmıştır. Böyle bir kişinin en ünlü Avusturya generalinin askerlik üzerine bütün Avrupa'da tanınan eserini bilmiş ve çevirmiş olması uzak bir ihtimal değildir. *Commentarii belici,* 1609 ile 1680 arasında yaşamış olan Avusturya baş komutanı Raimondo Montecuccoli'nin *Memorie del Generale Principe di Montecuccoli* başlığı altın da 1704'te Köln'de basılmış olan İtalyanca yazılarının üçüncü kitabı olan *Afforismi applicati alla guerra possibile col turco in Ungheria* adlı kısmın Latince çevirisidir. Eserin bütününün Fransızca çevirisi: *Mémoires de Montecuccoli, Généralissime des Troupes de l'Empereur,* çev. Jacques Adam, 3. baskı (Paris ve Amsterdam, 1746). *Usûlü'l-hikem'de* İbrahim'in askerlik üzerine yazılmış Latin ce yazıları incelediğini söylediğinde, kastettiği eserin Montecuccoli'nin eseri olduğuna kuşku ola maz. Montecuccoli, o zaman Kutsal Roma İmparatorluğu olarak bilinen Alman İmparatorluğu (Os manlıların "Nemçe" dediği ve Habsburg soyu yönetimindeki Avusturya bu imparatorluğun bir par çasıydı) ordusunda başkomutanlığa kadar yükselmişti. 1664'te Osmanlı ordusuna karşı St. Gothard zaferini kazanması nedeniyle "Hıristiyanlık'ın Kurtarıcısı" ününü kazanmıştı. Montecuccoli, 1639'da albay iken esir düşmüş, İsveç'te esir olduğu yıllarda tarih, hukuk, felsefe ve savaş tarihi incelemeleriyle vaktini geçirmiş, zamanının en kültürlü savaş nazariyecisi olmuştu. 1640-1670'te Osmanlılarla savaşları boyunca yeni savaş kuramını geliştirmiş, yazılarında Osmanlı savaş örgütle rinin ve yöntemlerinin alınmaya değer yanlarını belirttiği gibi modası geçmiş yanlarını da eleştir mişti. Bundan ötürü görüşleri askerlik çağdaşlaşması açısından Osmanlılar için özel bir önem taşı yordu.

26 Cevdet Paşa, Montecuccoli çevirisinin ilgiyle incelendiğini, elden ele dolaştığını bildirir. Yeniçeri ku ruluşunun düzenlenmesi ya da kaldırılması fikirleri üzerine bu çevirinin önemli bir etkisi olmuştur. Nizam-ı Cedit döneminde yazılmış olan ve *Koca Sekban Başı lâyihası* adıyla tanınan *Hülâsâtü'l-kelâmjî reddi'l-avâm* adlı eserin yazan, İbrahim'in kitabının adını iki yerde andığı gibi çeviri eser deki fikirleri aynen yineler; bkz. Koca Sekban Başı, *Hülâsâtü'l-kelâmfi reddi'l-avâm* (İstanbul, 1332/1916), özellikle s. 32-35; 2. baskı: Abdullah Uçman (yay.), *Koca Sekbanbaşı Risalesi* (İs tanbul, tarihsiz), s. 66-69. Bu lâyihada sık sık örnek olarak gösterilen Moskof devletinde de asker lik alanında bir Batı eseri çevirisi etkili olmuştu. Yeni piyade silâhları ve askerlik eğitimi hakkında Moskoflara ilk bilgi veren bu eser 1615'te Jacob von Wellhausen tarafından yazılmış olan *Kriegs-kunstzu Fuss* adlı eserdir ki, Hollanda Prensi Van Oranje Nassau'nun, zamanında büyük yenilik

sayılan bir eserinden alınmıştır. Rusça çevirisi 1647'de yayımlanmıştır; bkz. Richard Hellie, *Enserfment and Military Change in Muscovy* (Chicago, 1971), s. 188. Rusça'ya çevirilen bu eser, Montecuccoli'nin kitabından sonra eskimiş sayılır.

27 Bkz. Robert Alexander *Peddie, Printing. A Short History of the Ari (londm,* 1927),s. 251.

28 Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi *Sefaretnâme'*sinin birden fazla baskısı vardır. Bizim gördüklerimiz *Paris sefaretnâmesi* (İstanbul, 1888), *Relation de l'ambassade de Mohammed Efendi* (Paris, 1841) ve Ali Suavi baskısıdır (Londra, 1872). Çelebi'nin daha sonra tanınan oğlu Sait Mehmet gibi zamanına göre bilgili bir kişi olduğu anlaşılıyor. Paris'te rasathaneyi ziyaretinde ünlü matematik ve astronomi bilgini Dominique Cassini'nin oğlu olan ve o zaman rasathanenin müdürlüğünü yapan Jacques Cassini ile görüştüğünü, ondan Timur'un torunu Uluğ Bey'in zayiçelerinin düzeltilmiş cetvellerini aldı ğını, bunların o zaman Fransa'da henüz basılmamış olduğunu anlatır. Dönüşünde o zaman moda olan köşk ve bahçe planlarını da getirdi. Beraberinde götürdüğü oğlu 1755'te kısa süre sadrazamlık etti. 1741 'de o da diplomatik bir görevle Paris'e gönderilmiştir. Anlaşıldığına göre ilk Fransızca öğ renen Osmanlı veziri o olmuştur. Frenk yaşamına uymada babasını geçtiği, örneğin ziyafetlerde şa rap içmekten kaçınmadığı, operaya ve *Comédie Française* 'de verilen temsillere meraklı olduğu Fransız kaynaklarında belirtilir; bkz. Vandal, 208. Voltaire'in dinlere çatmak için seçtiği İslâm peygamberiyle eğlenen *Mahomet* adlı oyunu, Sait Mehmet'in Paris'te kaldığı sürece ertelenmişti.

29 Louis de Rouvroy, duc de Saint-Simon, *Mémoires,* yay. A. de Boislisle (Paris, 1887-1925), cilt XVII, s. 249.

30 Bkz. Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı* (İstanbul, 1939), cilt I, s. 55; ayrıca bkz. s. 34 ve sonrası.

31 Bu muhtıra şimdiki takvimle 31 Ocak 1729 tarihinde başlayan Recep ayı başlarında çıkan *Vankulu sözlüğü'nün* başında basılmıştır; bkz. İhsan (Sungu), "İlk Türk matbaasına dair yeni vesikalar", *Ha yat, III, 73(1928): 414 ve Gerçek,* I: 50-51. Burada matbaa açılması için verilen istidanın tıpkıbası mı da vardır; ayrıca bkz. Adıvar, 147.

32 Ferman ve fetva suretleri için bkz. Uzunçarşılı IV(1): 160-161 ve IV(2): 514. Bunların ve *Vesiletü't-ttbaa'mn* çevirileri için bkz. Henri Omont, *Documents sur l'imprimerie à Constantinople au XVIIIe siècle, Revue des bibliothèques'ten* ayrı basım (Paris, 1895), s. 10-12 ve 13-21.

33 Bunu yazan Katolik rahibi Karâcson (s. 183), kaynak olarak Czézârnak de Saussure'ün bir mektu bunu gösterir. Bu zatın mektupları, kimliği ve İbrahim ile matbaayı doğrudan doğruya tanıdığının şüpheli oluşu üzerine ayrıntılar için bkz. Berkes, "İlk Türk Matbaası", 720-721.

34 Uzunçarşılı, IV(1): 161'de ulemânın matbaa işlerinde çalıştığı hakkında bilgiler verdiği halde, o da genel inanca uyarak, IV(2): 514 not 2'de Karâcson'dan gelen rivayeti olduğu gibi yazar. Uzunçar şılı, İbrahim'in *Nizâmü'l-ümem'im* ondan çok önce yazılmış olan ve aşağıda sözü geçecek olan Akhisarlı Hasan el-Kâfi'nin *Nizâmü'l-âlem* kitabıyla karıştırdığı gibi burada da İbrahim'in "dostların dan" Saussure'e yazdığı bir mektupta ulemânın matbaaya itiraz edişinden şikâyet ettiğini yazmak gibi bir yanılgıya düşmüştür. Sözü edilen mektup İbrahim tarafından yazılmış değil, Saussure'ün kendisinin İsviçre'de bir dostuna yazdığı bir mektuptur; bkz. Kalman Thaly (yay.), *César de Saus sure: Lettres de Turquie (1730-39) et Notices (1740) - Törökorszdgi levelei 1730-39-böl es Föl- jegyzései 1740-böl* (Budapeşte, 1909). Katolik olan Saussure'ün İbrahim'in dostu olmak şöyle dursun, onunla tanıştığı bile şüphelidir. Ulemânın gerici olarak ünlendiği Meşrutiyet döneminde, bunların iki yüzyıl önce de matbaa düşmanı olacağına inandığı için Katolik rahibi Karâcson'un iddiası Uzunçarşılı gibi önemli bir tarih bilginini bile yanıltacak bir güçte yerleşmişti.

35 Peddie, 302. Harf dökümcülüğünün 1403'te başladığı, en eski kitabın 1409'da basıldığı tahmin ediliyor. 1450-1455 arasında Mainz'da Gutenberg'in bastığı *Vulgate,* yani 5. yüzyıl sonlarında oluşan Latince *incitin* metalden dökülme ayrı harflerle basılmış ilk kitap olduğu tahmin ediliyor. 1760'ta Mazarin kitaplığında meydana çıkarıldığı için bu adla tanınır. Matbaacılık zanaatının gelişi mi bakımından önemli olan, *basımdan ziyade harf dökümü,* yani tipografyanın gelişmesidir.

36 Ayrıntılar için bkz. Avram Galante, *Küçük Türk tetebbular* (İstanbul, 1341/1925), s. 160, Peddie, 302-303 ve Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı müellifleri,* (İstanbul, 1333-1334/1917-1918), cilt III,

s. 19 not 1. Kanunî zamanında İstanbul'a yerleşen Dona Gracia Mendes ve Nasi ailesinden II. Selim zamanında Naksos (Nakşa) dukası unvanını alan Yusuf Nasi'nin dul eşi Belveder'in 1579'da İstanbul'daki sarayında bir matbaa kurulduğu bildiriliyor. 1593'te bu matbaa Kuruçeşme'ye taşınmıştır; bkz. Peddie, 303.

37 İbranice telaffuzuyla Şabatay Zvi (ya da Tzvi) için bkz. Heinrich Hirsch Graetz, *History of the Jews,* çev. Bella Lowry (Philadelphia, 1891-1898), cilt V. Son zamanlarda İsrail'de bu konu üzerine yapılan incelemelerin en önemlisi Gershom Scholcm'inkidir: *Sabatay Sevi: Mesih mi Sahte Peygamber mi?* çev. Selahattin Ayaz (İstanbul, 2001). İzmirli Zvi'nin Mesih (kurtarıcı) olarak geldiğini, haberverici (peygamber) Gazzeli Nathan yaymıştı. Nathan'ın, Zvi'nin 1666'da zamanın en güçlü hükümdarı Osmanlı padişahını devirerek Davud'un oğlu Mesih olarak hükümran olacağını haber vermesinin yol açtığı olaylar yüzünden Zvi'nin mesihliğinin sahteliği ortaya çıkınca, Nathan Peygamber'in ardından gidenler ayrı ve kapalı bir cemaat (sekt) oldular. Olayda Katoliklik'in rolüyle Türkiye'ye Portekiz'den gelen Katolikleştirilmiş Marranoların temiz Yahudilik'e dönüş özlemlerinin rolü için bkz. Walter Zerıner, "The Case of the Apostate Messiah", *Archives de sociologie des religions,* 21(1966): 115-116.

38 Lukaris olayı için bkz. Aloysius Pichler, *Der Patriarch Çyrillus Lucaris und seine Zeit* (Münih, 1862), Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (Oxford, 1954), cilt VIII, s. 151-160 ve G.orgios A. Hadjiantoniou, *Protestant Patriarch: TneLife qf Cyril Lucaris* (Londra, 1961); ilk Rum matbaası için, s. 78-90. Anglikan Kilisesi'yle ilişkileri ve 1629'da İngiltere'den matbaa getirilmesi üzerine bkz. Franklin L. Baumer, "The Church of England and the Common Corps of Christendom", *Journal ojModern History,* XVI(1944): 18-19; geliştirmek istediği Protestan inanç doktrini için bkz. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom,* (Londra, 1877), **cilt 1,** s. 658-661.

39 Toderini, III; birçok yerde, Franz Babinger, *Stambuler Buchv/esen im 18. Jahrhundert* (Leipzig, 1919), s. 11-17 ve W. J. Watson, "İbrahim Müteferrika and Turkish Incunabula", *Journal of American Oriental Society,* LXXXVIU, 3(1968): 435-441.

40 Hammer, XIV: 106.

41 Mustafa Nuri Paşa, IV. Mehmet zamanında basılmış bir kitap gördüğünü söyler. Bu kitaptan söz eden Ata, "Mehmet Han-ı Râbî hazretlerinin hengâm-ı saltanatlarında kitap tabolunmuşsa da hurufat hakkıyla ve lâyıkıyla tanzim duramadığından..." diyor; bkz. Tayyarzade Ata, *Tarih* (istanbul, 1874), cilt I, s. 157. Matbaadan söz eden Avrupalı gözlemcilerin hepsi hurufat dökümü ve Arap harfleriyle yazı dizecek mürettip bulmadaki güçlükleri belirtirler. Baron Reviczky, kapanmanın asıl nedeni olarak yeterli zanaatçı bulunamayışından söz eder (s. 15). Diğer bir kaynak, Paris Krallık Kitaplığı Müdürü Michel Formont, matbaanın güçlük içinde oluşunun başlıca nedenlerini matbaanın ortağı olan Said Mehmet'in gözden düşmesi, yeterli zanaatçı bulunamayışı, harf dökümcülerinin ve kalıp kazanların bulunamaması, başmürettibin Osmanlıca'yı zor söken Polonyalı bir Yahudi olması biçiminde gösterir; bkz. Henri Omont, *Missions archéologiquesjrançaises en Orient auxXVIIe et XV///e siècles,* (Paris, 1902), cilt I, s. 543; ayrıca bkz. Uzunçarşılı, IV(2): 518 not 1 ve 519 not 3.

42 Uzunçarşılı, IV(2): 517.

43 Watson, 436. Rusya'da matbaa 171 l'de Petro zamanında açılmış, onun çarlığı zamanında 600 kitap basılmıştır; bkz. Helen Gentry ve David Greenhood, *Chronology of Books and Printing,* 2. baskı (New York, 1936), s. 83. 15. yüzyılda Avrupa'da 1.700 matbaa bulunduğu tahmin ediliyor. Bunların, toplam 15-20 milyon arası kitap bastığı hesaplanmaktadır. Bunların çoğu dua ve ayin kitapları, ilahiyat ve hukuk kitaptandır. 1500'den sonra Grek ve Latin edebiyatı eserleri basılmaya başlandı. Bu yüzyılda basım işlerinde Fransa başta geliyorken, din savaşları yüzünden Fransız *Huguenot* matbaacıların kaçmasıyla Amsterdam ve Anvers 17. yüzyılda önemli basım merkezleri olmuşlardır.

44 Bu eserler için bkz. Adıvar, 139-146 ve 163-181.

45 75 ya da 80 yıl öncesinde Rusya'da da buna benzer bir yolda başlanmıştı. Yeniçerilere karşılık olan *streltsy* yerine Avrupa usulü *soldaty* kurulmasına çalışıldığı zaman, eski ocağa dokunmadan güvenilir saray askerlerinden seçilenlerle başlanmıştı. *Streltsy* askerleri yeniçeriler gibi durmadan isyan ederlerdi. Bu tutumun sökmediğini gören Petro, *streltsy* ordusunu tümden kaldırdı.

46 Uzunçarşılı, 1V(1): 325, yapılan kanunun daha sonraki tımar kanunlarının temeli olduğunu, bunun Avrupa usulü ordu kurma çabasında eksik ve yarım bir tedbir olduğunu söylemekle beraber, ka nunda yeni saydığı yanın ne olduğunu bildirmiyor.

47 Avrupa'daki ve Türkiye'deki hayatı üzerine bkz Vandal, 117-146 ve 173-181 ve *Le Pacha Bonneval* (Paris, 1885), Septime Gorceix, *Borıneval Pacha* (Paris, 1953), Mehmet Arif, "Humbaracı Başı Ahmet Paşa (Borıneval)", *Tarih-i Osman'ı Encümeni mecmuası,* III, 18(1328/1913): 1153-1157, IV, 19(1329/1913): 1220-1224 ve 20(1329/1913): 1282-1286, Ahmet Refik, *Tesâvir-iri cal* (İstanbul, 1915), s. 76-139, Cavit Baysun, "Ahmet Paşa (Borıneval, Humbaracı Başı)", *İslâm Ansiklopedisi,* cilt I, s. 199, Uzunçarşılı, IV(1): 322-325 ve Harold Bowen, "Ahmad Pasha Borıne val", *Encyclopedia of Islam,* 2. baskı, cilt I, s. 291-292.

48 Subhî *(Tarih,* yaprak 58), okulun humbaracı yetiştirmek üzere kurulduğunu bildirir. Atâ (I: 158), okulun adını "Humbarahâne" olarak verdikten sonra humbaracılığın temeli olan hendese öğretil mek üzere "Hendesehâne" açıldığını söylüyorsa da, ayrı iki okul açılmadığı, birinin Avrupa'daki adıyla *bombardier* kıt'ası, diğerinin bir askerî fen okulu olduğu anlaşılıyor. Ayrıntılı bilgi için bkz. Adıvar, 161-162, Mehmet Esat, *Mir'ât-ı mühendishâne* (İstanbul, 1896) ve Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul, 1939), cilt I, s. 50 not 1. Borıneval'in okul ile ilişkili olduğu belli değilse de Baron de Tott, bu okulun yenilenmesi işinin kendisine verildiğini söylerken, okulun ba şında o zaman Borıneval'in evlatlığı olduğu söylenen Fransız asıllı Süleyman Ağa'nın bulunduğunu bildirir; bkz. *Mémoires* (Amsterdam, 1784), cilt II, s. 178. Hendesehâne'de okutanlar ulemâ sınıfındandı. Bunların bir tanesinin bir ölçme aracı icat ettiği yukarıdaki kaynaklardan anlaşılmakla bera ber, okuttukları matematiğin ne dereceye kadar çağdaş bilime uyduğu belli değildir. De Tott, bunla rın bir üçgenin üç köşe açısının toplam değerini hesaplayamayacak kadar cahil olduklarını söyler; fakat aşağıda bildireceğimiz nedenlerle bu generalin iddialarını ihtiyatla karşılamak gerekir.

49 Bu benzerlikten ötürü Mütcferrika'nın hayatını yazan Le Grand, *Nizâmü'l-ümem'm* Borıneval'in yardımıyla yazıldığını söylerse de (Omont. *Documents,* 21-23) doğru değildir; çünkü İbrahim'den yedi yaş genç olan Borıneval bu eserin yazılışından az sonra gelmiştir. Bununla beraber, bu iki adam birbirlerini yakından tanıyorlardı. İkisi de Osmanlı devletiyle Fransa ve İsveç arasında bir itti fak kurulmasına çalışmıştır; fakat Türkiye'yi Rusya'ya karşı kullanmak isteyen Fransa böyle bir it tifaka, sözde din farkı iddiasıyla, yanaşmamıştır.

50 Borıneval'in verdiği raporların hepsi aydınlığa çıkmamıştır. Latince ve İtalyanca yazılmış olduğu anlaşılan bu raporların Osmanlıca'ya çevrilmiş 1746 tarihli iki tanesi (Esat Efendi Kitaplığı, no. 3889 ve 2060) Avusturya veraset savaşları ve Avrupa devletlerinin deniz güçleri üzerinedir; bkz, Mehmet Arif, IV: 1233 ve sonrası. Tederini (III: 106 not 2), Borıneval'in *Réflexions sur l'état criti que actuel de la puissance ottomane* başlığıyla gösterdiği bir raporundan söz ederse de nerede ol duğunu bildirmez.

51 Yukarıda gördüğümüz Rochefort projesi dolayısıyla Borıneval'in *Huguenot* göçmenleri getirilmesi konusunda İsviçre'de bunların yerleştiği *canton'latia* olan yazışması (Hammer, XV: 68), kurulan askerî fen kıtasıyla okula o zaman Avrupa'da en iyi uzmanları yetiştiren *Huguenot'lardan* fayda lanma düşüncesiyle ilgili olabilir. Avusturya ordusunda 22 yıl çalışan bir generalin Osmanlılar hiz metinde oluşunu Avusturya hükümeti izlemekte, giriştiği işler hakkında ajanları aracılığıyla bilgi edinmekteydi. Borıneval'in kendisi *Huguenot* olmamakla beraber, ne Katoliklik'e ne de Ahmet Paşa olduktan sonra girdiği farzedilen Müslümanlık'a ya da herhangi bir dine inanan bir kişiydi [YN: An cak, askerlik mesleğine deniz subayı olarak başlayan Borıneval'in, delikanlılığını Rochefort Denizci lik Okulu'nda geçirmiş olmasının *Huguenot'lara* sempati duymasına neden olabileceği de düşünüle bilir],

52 Atâ, I: 157.

53 Mehmet Esat, 6.

54 Mustafa Nuri Paşa, III: 43; 2. baskı: II: 56.

III İÇ VE DIŞ

ENGELLER

Geçen bölümde 18. yüzyıl sahnesinin açılmasıyla Osmanlı devletinin geleneksel kurumlarını diriltmeye dönme yerine çağdaş Batı'ya yönelme eğiliminin doğduğunu, bu yolda başlıca iki yeni fikrin belirdiğini gördük. Bunların biri, devlet gücünü desteklemek gerektiği, öteki bunun gerçekleşmesi için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu fikriydi. Bu fikirleri aşılamada payı olan dışarıdan gelmiş kişilerin katkılarını, onlara yardım eden, ara sıra teşvik de eden kişilerin çoğunun ulemâ ocağından geldiğini de gördük.

Fakat, 1718'den 1763'e kadar geçen 45 yıl sonundaki duruma baktığımız zaman, sözünü ettiğimiz iki yönde yapılan çabaların şaşılacak kadar yetersiz, yüzeyde kalmış şeyler olduğunu görürüz. Bu ağırlık ve yüzeyde kalış, a) acaba din örgütünün direnişinden mi ileri gelmişti? b) bu sonuçların yüzeyde kalışının nedeni acaba, yapılmak istenen reformların sadece askerlik alanında kalmış çabalar oluşunda mıydı? c) yoksa bunların altında daha derine giden bazı dış ve iç tarihsel koşullar mı vardı? Bu sorulan cevaplandırmak için tarihsel koşulları bulmamız gerekir.

İlk göze çarpan koşul, 17. yüzyılda Osmanlı egemenliğinin yayılı olduğu alanın teknolojik düzeyi ile Avrupa'da 17. yüzyıl sonunda erişilen düzey arasında doldurulması güç bir uçurumun meydana gelmiş olmasıdır. Bunun kolaylıkla görülebilecek yansıyışı da askerlik teknolojisi alanında gözükür.

17. yüzyıla değin Osmanlılar çağdaş Avrupa'daki en son ilerlemeleri izlerler, kısa süre içinde bunları uygularlardı. Teknolojik ve teknik alanlardaki bu gidişten başka, Osmanlı rejimi örgüt, eğitim, disiplin açısından iki yüzyıl boyu çağdaş düzeyin üstünde denilebilecek bir siyasal ve militer güç yaratmıştı. Bazı ülkelerin si-

yasal ve militer örgütlenmelerine ve yöntemlerine model bile olmuştu. Örneğin, Moskof devletinin *pometse* ve *streltsy* örgütleri Osmanlı tımar ve yeniçeri örgütleri model alınarak geliştirilmişti.[x]

Osmanlılar daha İstanbul'u almadan önce, barut, muhasara topu, havan, humbara, arkebuz, lâğım (mayın) gibi zamanın silâhlarını almışlardı. Çağdaş Avrupa tekniğine uyma, Avrupa'dan gelme uzmanları kullanma, İngiliz tarihçisi V. J. Parry'nin deyimiyle, o zamanki Osmanlı devletinin bir özelliği idi. 1645-1669 Girit seferinde bile Osmanlılar hâlâ top, humbara, havan, lâğım ve ateşte güçlü durumlarını sürdürüyorlardı. Demir, kurşun, bakır madenleri işliyor, güherçile ve kükürt üretimi yürüyor, Avrupa'dan da savaş hammaddesi alınması devam ediyordu. 1578-1590'daki İran savaşları ile, 1593-1606'daki Avusturya savaşları sırasında Reform dolayısıyla kiliselerden sökülüp kınlan çan parçalan bile İngiltere'den ithal edilip top yapımında kullanılmıştı. Demir, çelik, bakır, arkebuz, musket (muşkat), kılıç bileyi taşı, barut, güherçile sanayii devam ediyordu. En önemli Osmanlı toplan İtalyan Pietro Sandi'nin dizaynına göre dökülmüştü. Kısacası, askerlik alanında Avrupa'dan yararlanma görülmemiş şey değildi.[2]

16. yüzyılda Avrupa'da özellikle tüfek yapımında başlayan yenilikler, 17. yüzyılda savaş tekniğinde, asker eğitiminde, savaş nizamı tertibinde devrimsel değişiklikler getirmişti. Önce Almanya'da, sonra Hollanda'da ve en son Fransa'da gerçekleştirilen teknik yeniliklerin en önemli sonucu, Osmanlı piyadesinin kullandığı arkebuzlar yerine hafif, taşınması, ateşlenmesi kolay çakmaklı tüfeklerin savaşlarda kullanılmaya başlanması olmuştur. Ateşlenen tüfeğe takılabilen süngünün kullanılması da başlamıştı.[3]

Bu silâhlar, askerin eğitiminde, savaşta tertiplenme yöntemlerinde önemli değişiklikler yapılmasını gerektirdi. "Nizam" teriminin karşılığı olan *regiment* (alay) tertibi o zaman başlamıştır. Bu, piyadeyi savaş alanında avcı kolu ve avcı hattı halinde açarak askerlerin hareket yöntemlerini mekanikleştiriyor ve ateş gücünün artmasını sağlıyordu.

Gelecek bölümde tartışacağımız *Nizam-ı Cedit* döneminde yeni ordu formasyonları yöntemlerinin savunmasını yapmak amacı ile yazılan bir risale, Avrupa ordularında gelişen bu yeni cenk türünü şöyle anlatır: "Eski yöntemde erler düşman karşısında namaz safı gibi durmazlar, seyir yerindeki kalabalıklar gibi karmakarışık dururlardı. Canı isteyen tüfeğini bir kez, isterse iki kez, kimi de ne kadar doldurabilirse o kadar atardı. Kimi de ne yapacağını bilemeyip iki yana döner dururdu. Düşmanın hareketleri karşısında çekilmek gerektiğinde subayların söylediklerini kimi işitir, kimi işitmezdi. Her er bildiği gibi ederdi. Halbuki yeni yöntemde askerler namazda gibi saf saf dururlar. Bir öndeki safta kaç kişi varsa art

saflardakiler de ondan ne fazla ne eksik olur. Kurulmuş saat gibi gerektiğinde hemen dönerler. Böylece, bunca bin kişi sağlı sollu iki nişancı subayın göstereceği hedefe bakarlar, bir tanesi bile başını başka yere çeviremez. Subayların komutunu işitmek için gürültü etmezler, konuşmazlar, sadece kulak verirler. Subay hazır olun işaretini verince bunca bin er hep birlikte hazır olurlar. Hiçbirinin durmasına, sohbet etmesine, başka yere bakmasına yol yoktur. Hepsi birbirine uygun bekler; verilen işarete göre hedefe ateş saçar. Tüfeklerini süratle doldurup kurşunu yağmur gibi yağdırırlar. Bunlar yorulunca subay onları ustalıkla geri alarak yerlerine yenilerini getirir; bunlar da ateşe koyulurlar. Asker yorulmadan, korkuya düşmeden cenk ustalıkla yapılır. Gerektiğinde bunca bin er büyük bir değirmi halka biçimine girerek dönmeye başlarlar. Daire döndükçe düşmana karşı bulunanlar, hemen kurulmuş tüfekleri boşaltarak atışa aralık vermezler. Yine o yere gelinceye dek tüfeklerini hazırlayarak düşmanın karşısına gelir gelmez ateşe başlarlar. Devir yüzünden ateş hiç durmaz. Bazen bunca bin er küçük bir yere sıkışarak kendilerini düşmana az göstermek için tortop olurlar; kimi kez açılıp on bin eri altmış bin kadar gösterirler. Sıkıştıklarında dört köşe bir kale biçimine girerek subaylarını ortaya alırlar; dört yandan ateşe başlarlar; dört köşeye toplar koyarak ne yandan gelirse gelsin bir yanar ateş gibi düşmanı kırarlar. Bu biçimde iken düşman yanından süvari hücumu olsa, bir anda öndekiler yere diz çökerler, harbili tüfeklerini göğüslerine dayarlar. Oturan safın ötesinde olanlar ayakta ateş edebildiklerinden süvarinin bunların içine girme olanağı kalmaz. Gelen düşman sapır sapır dökülür. Eğer gelen düşman da bunlar gibi nizamlı ise, o zaman düşmanı yenme iki tarafın büyük subaylarının yeni savaş tenlerini bilme, savaş hilelerini kullanma derecesine bağlı olur. Hangisi bunları daha iyi kullanırsa o taraf düşmanı yener. Cenk hileden başka bir şey değildir".[4]

Yazarın yerinde bir deyimle kurulu saate benzettiği hareket karşısında, Alman İmparatorluğu elçisi Busbecq'in vaktiyle yürüyen küçük bir ormana benzettiği Osmanlı piyadesi, akıncı süvarisi, ağır muhasara topları etkisini kaybetmeye başlamıştı. Üstün ateş gücü karşısında piyade düzensiz bir kalabalık haline dönüşüyor, arkasından panik başlıyordu. Kaçan asker sevk ve idare edilemiyordu. Eski savaşlardaki Osmanlı cesareti, korkutucu kişi üstünlüğü şimdi bir meziyet olmak yerine bir kusur olmaya başlamıştı. Piyadenin yayılışı, mevzilenişi, keşif, haberalma gibi yazarın hile saydığı yöntemlerin kullanılmasında da gerilemeler olmuştu.

Genel olarak Osmanlı taktik ve strateji geleneklerinin de değişmesi gerekiyordu. Cevdet Paşa'nın işaret ettiği gibi, eskiden Osmanlı komutanları, strateji ve taktik yöntemlerini tecrübe ve pratik yoluyla geliştirirlerdi.[5] Savaş fennî kuralları-

na göre değil, kişisel kabiliyetleriyle bunları elde ederlerdi. Halbuki, şimdi askerî yeteneği, tecrübesi olmayan, "mansıp"ların satılması yüzünden askerlikten gelmeyen, bu tecrübeleri kazanmamış olan kişiler yüksek komutanlık yerlerine gelebiliyorlardı. Bugünkü anlamıyla bir *savaş bakanlığı* yerine geçecek bir makam da yoktu. Çok defa bir sadrazam başkomutanlık yapar, cesaret ve kahramanlık göstermeye kalkışanı bir düşman kurşununa kurban gidince yalnız savaş halindeki ordu değil, hükümet bile başsız kalırdı. İlk Osmanlı hükümdarlarının kabiliyete ve deneye dayanan üstün strateji yeteneklerinden yoksun, saraylara kapalı padişahlar çok kez aktif militer kurumdan değil, saraydan ya da bürokrasiden gelen bir gözdeyi, "göreyim seni" diyerek sefere yollardı. Savaş bakanlığı gibi bir makam olmadığı gibi, emir ve komuta birliği de yoktu. Askerî yenilgiler, militer tekniklerde ve teknolojide geri kalış olgusu ile savaş sınıfındaki iç değişikliklerin bir araya gelişinin görüntüsüdür.

Militer teknoloji ve sanayideki gelişmelerin artık izlenilemeyişinin baş nedeni ise, Osmanlı maliye ve devlet ekonomisinin içine düştüğü bunalımdı. Avrupa'nın hem ham, hem yapılı maddelerinin değeri yükselirken, Osmanlı parasının değeri düştüğünden çağdaş savaş sanayii düzeyinde kalınamazdı. Savaş sanayii ile birlikte askerlik de geriliyordu. Çağdaş ilerlemeler artık izlenemiyor, ordu çağdaş silâhlarla donatılmıyor, asker yetiştirme (tâlim ve eğitim) yöntemleri çürüyor, asker arasında yağmacılık, disiplinsizlik, isyan eğilimleri başlıyordu. Bu gerilemelerin temelinde yatan nedenler ekonomik, teknolojik ve bilimsel gerileyiştedir. O zaman henüz daha din ya da şeriat diye bir gericilik engeli yoktu. Bu, sonraları, yani çürümenin gövdeyi sardığı zamanların işidir.

Gerçekte sözünü ettiğimiz gerilemeleri ilk bildiren ve ilk uyarmaları yapan adam da ulemâdan bir yazardır. Bosna'da kadılık eden Akhisarlı Hasan el-Kâfî, 1596'da yazdığı *Usûlü'l-hikemjî nizâmi'l-âlem* adlı kitabında özetle şunları yazar: Şimdiki zamanda silâhlar ihmal edildi. Bu yüzden savaştan çok kaçan oluyor. 1596'da Eğri seferinde bu görüldü. Özellikle Rumeli ve Bosna'da düşman ile cenk eylemeye dayanamayıp firar edenler oldu. Şimdi düşmanda yeni çıkmış silâhlar kullanılmakta. Asker bu yüzden kaçıyor. Bizim de bu silâhlan edinmemiz gerekir. Yasaklardan sakınma, disiplin kalmadı. Zulmeden zafer kazanamaz. Asker zulme başladı mı arkası yenilgidir. Üç yıldan beri, özellikle Anadolu'da şehir ve köylerde asker zulmü başladı. Müslümanların, Hıristiyanların ırzını, mallarını yağma ediyorlar. Bunu yapan özellikle hünkâr kulu (kapıkulları) diye adlandırılanlardır.[6]

Akhisarlı'nın 1596 Eğri seferi üzerine bunları yazması bir rastlantı değildir, İngiliz tarihçisi Parry'nin işaret ettiği gibi, Avrupa'daki ateşli silâh devriminin yeni tüfekleriyle ilk karşılaşma bu Eğri savaşında olmuştu. İlk kez bu savaşta düş-

manın elinde Osmanlı askerlerinin şimdiye kadar hiç görmediği hafif piyade tüfekleri vardı.

Bu koşullar bize ilk reform çabalarının neden militer alanda başladığını anlattığı gibi, neden dar ve yüzeysel kaldıklarını da gösterir. Çünkü militer sorunu çözümlemek için teknoloji sorununu, onu çözümlemek için de ekonomi ve maliye sorununu ele almak gerekti. Üstelik, ekonomik güç düşüklüğü, savaş sanayiinin geri kalışı, militer, teknik ve savaş yöntemlerindeki gelişmelerin izlenilemeyişinin ordu eğitimi sorunu üzerine olan etkilerini Osmanlı örneğinde daha önemli yapan yapısal koşullar da vardı. Osmanlı devletinin savaşa hazır ordusu olmak gibi bir üstünlüğü, askerlik, sanayi ve ekonomi sorunlarının çözümlenmesi işini bütün sistemi kapsayan bir sorun yapıyordu. Sorunun bu denli kapsamlı oluşu da onu bir kısır döngü biçimine sokuyordu. Bu çıkmaz döngünün düğümlendiği yer, Osmanlı düzeninin özelliği olan kapıkulu ocaklarının militer alanda en önemli parçası haline gelen yeniçeriliktedir. Bu kurumun hem savaşta hem de savaş sanayiinde önemli bir payı olduğu gibi düzenin tutunmasında da önemli bir siyasal rolü vardı. Padişahlık, toprağa dayalı feodal eğilimlere ve reayaya karşı bu gücün desteği ile korunuyordu. Cevdet Paşa'nın dediği gibi, yeniçerilik Osmanlı asabiyetinin, *ethos'unun* özü durumuna gelmişti; "yeniçerilik devletin zâtiyatından" sayılırdı.[7]

Halbuki 18. yüzyılda bu ocağın kendinde gelişen bazı değişiklikler, devletin "zâtiyatından" sayılan bu gücü devletin karşıtı olan bir güç durumuna getirmişti. Malî bunalım koşullan altında yeniçerilik devlet kulluğu olmaktan çıkmış, bir sınıf, siyasal güç kazanan bir parti olmuştu. Artık eski devşirme uygulanmıyor, ordu, yeniçeriliğe alınmaması gereken fakirleşmiş esnaf ve köylü ile doluyordu. Bu sivilleşmiş ocak durumuna geliş, reayayı asker ocağından ayıran eski Osmanlı sistemine aykırıydı. Enflasyon yüzünden ulûfeli asker sefer zamanında bile asker olarak kaldıkça geçimini sağlayamazdı. Birçoğunun ailesi ve işi vardı. Ulufelerini, dışarıda bir iş edinip onun kazancı ile tamamlamalarına göz yumuluyordu. Böyle. bir yeniçeri için savaşa gitmek bir yıkım demekti. Ocaktakilerin çoğu ne devşirilmiş kul, hattâ ne de kul oğlu olmadığı gibi kulluk eğitimi de görmüyorlardı. Kışlalarda ihtiyar ya da başka bir iş tutamayan kişilerden başkası yoktu. Bir yandan toplumun fakirleşen kitleleri yeniçerileşiyor, öte yandan yeniçeriler kasap, hamal, kayıkçı, manav, tellak, kahveci gibi, Osmanlı yazarlarının ayaktakımı işi olarak küçümsediği işlere yayılıyorlardı. Ekonomik gelişme olmadığından, bu büyük kitlenin işgücü üretimde kullanılmadığı gibi, ocak da askerlik gücü açısından hazine için israfil bir kurum durumuna gelmişti. î .

Bu değişmelerle birlikte bir kul ocağı olan bu kurumun devlete karşı olan tutumu da tersine dönmüştü. Yeniçerilik demek, şimdi hükümet karşıtlığı demekti.

Bu tutumu, siyasa-şeriat bileşiminde karşıt bir mezhep olan Bektaşîlik beslemeye başladı; bu dönemde yeniçerilik Bektaşîlik demek oldu. İleride göreceğimiz gibi, yeniçeriliğin yok edilişi Bektaşîlik'e karşı da bir savaş olmuştur.

Bu örgütün militer yenileşmelere karşı direnişini doğru olarak kavramamız için onun, militer kurum olarak siyasal örgüte bağlanışında da birtakım değişiklikler olduğunu kaydetmemiz gerekir. Siyasal kurumda, az sonra değineceğimiz değişiklikler yüzünden, kulluk geleneğinin anlattığımız değişmelerinden çıkarları olan kişiler de vardı. Yeniçerilerin ulufe tezkireleri yeniçeri ağalarına, mütevellilerine, ustalarına, hattâ devletteki daha büyüklere bir gelir kaynağı olmaya başlamıştı.[8] Yeniçerilik örgütünün yaşamasında çıkarları olan kişilerin etkisi, bu durumdaki yeniçeriliğin kaldırılmasına varacak her reform çabasını baltalamıştır.

18. yüzyılda yeniçerilik imparatorluğun hemen her bölgesindeki şehirlerde siyasal bir parti gücü haline geldi; bu yüzden yalnız bu bölgelerde değil, başkentteki siyasal kombinezonlarda da rol oynayacak bir güç oldu. Bu güç ulemânın ve şeriatçıların değil, aşağıdan Bektaşîlerin, yukarıdan siyasal çıkarcıların elindeydi. Yeniçerilerin reform girişimlerine karşı oluşlarını şeriatçılık ile, din taassubu ile yorumlayamayız. Şeriatçılığın reformlara karşı çıkışı başka bir kaynaktan gelir ki, aşağıda göreceğimiz gibi bu kaynak, din değil siyasadır.

işte, Rochefort projesi dolayısıyla tartışılmaya başlanan reform girişimlerinin karşısına çıkacak olan güçlerden biri budur. Böyle bir örgütün başındakiler, hükümette olanlara dayananlar, çağdaş yöntemlere göre eğitilecek bir ordu kurularak onun askerlikten ve askerlik sanayiinden yoksunlaşmış bir gücün karşısına çıkarılmasını istemeyeceklerdi. Hükümdarların bazılarında da bu ocağı kaldırmak için ciddî bir istek yoktu; kimileri de dayanacakları militer güç kalmayacağından korkarak vezirleri aracılığıyla "gizlice" kendilerini savunacak yeni eğitimli birlikler sağlama yolunu arıyorlardı.

Militer kurum, siyasal makineye bağlı, yeni teknik gelişmelerin gerektireceği masraflar hazinenin durumuna bağlı, ordunun durumu ise ulûfeli askerin savaşlarda gözükmemesi yüzünden ücretle tutulan ya da Hasan el-Kâfi'nin değindiği gibi zorla savaşa sürülen kişilerin masraflarına bile para yetiştirecek güçte olmadığından yeniçeriliğe yeni araçlar, teçhizat, eğitim sokulamıyordu. Böyle koşullar altında, her militer örgüt amaçtan yoksun, düzensiz, disiplinsiz bir yığın haline gelir. Yeniçeri direniciliği işte bu koşullar altında ortaya çıktı.

Fakat yapısal engeller arasında, geçen bölümde gözden geçirdiğimiz reform girişimlerinin karşısına çıkan tek engel bu değildir. Kapıkulu savaş hizmetlileri ocağının siyasal ve bürokratik üst tabakası ya kurulu düzende çıkarları olan kişilerin ya da militer alanda bile reformlarla Osmanlı rejiminin varlığının ve bütünlü-

günün kalkması ya da değişmesi gerekeceğini görenlerin etkisi altındaydı. Bir bölüğü devlet gelirlerini çeşitli yollarla kendilerine çevirerek toplumun fakirleşmesiyle orantılı bir biçimde büyük servetler ediniyordu. Osmanlı tarih yazarlarının Lâle Devri dolayısıyla sözünü ettikleri israf ve sefahat, bu servet birikimi sahiplerinin ekonomik kalkınma ile ilgili olmaması anlamında önemlidir.[9] Bu kişiler, Avrupa'da (İngiltere, Fransa, Almanya'da olduğu gibi) feodalizmin olgunluk çağında, mutlakıyetçi monarşinin kurulduğu dönemdeki feodal Rusya'da olduğu gibi bir aristokrasi sınıfı teşkil etmezler, edinilen servetler ekonomik yatırıma gitmez, sahipleri ekonomik amaçlar gütmezlerdi. Bundan ötürü, kapitülasyon siyasetine karşı belirlenen bir ekonomi politikası güdülmesi de olmamıştır. Başlıca servet edinme kanalı haline gelmiş olan "mansıp'ların hemen hemen tümü "iltizam" ya da "malikâne" olarak satılan yerlerdi.[10] Böyle bir düzenin ıslahı istenemezdi.

Üçüncü bir yeni koşul, Rumeli ve Anadolu'ya yayılmış hale gelen yeniçeri küçük esnaf partisine ilâve olarak, taşralarda merkezdeki padişah sarayının, yönetici tabakasının yetkilerini paylaşmak davasına kalkacak olan derebeyliğin gelişmeye başlamasıdır. Lâle Devrinde açılan uzun İran savaşları ile başlamış olan eşkıyalık, kendi doğal karşılığı olan derebeyliğin de gelişmesine yol açtı.[11] Ancak, derebeylik çağdaşlaşma yönünde atılacak adımları çelmeleyecek güce 18. yüzyılın sonlarına doğru gelecektir. Tasarlanan askerî reformun vilâyetlere genişletilmesi o zaman başlayacağından bu yeni güçle karşılaşmanın daha sonra olacağını göreceğiz. Şimdiki dönemde yaptığı, daha da temelde olan bir iştir. Derebeylik, reâyâ ve esnafın üretim güçleriyle ekonomiye hükmetme zorunda olan devlet arasına giren bir güçtür. Mahallî derebeyler yeni üretim ilişkileri geliştiriyor, çağdaş ekonominin gelişimine aykırı bir yönde toplum düzeyinde tutucu bir güç durumuna geliyorlardı. Bu kökleşme, daha sonra çağdaş bir üretim sistemi uygulamayı gerektiren girişimleri olanaksız duruma getirecektir.

Bunlar iç koşullardır. Bir de dış koşullara bakalım. Geçen bölümde, reformcu yazarların Rusya'daki gelişmeler üzerine yaptıkları uyarmaların anlamları, 18. yüzyılın ortalarından sonra Osmanlı devletinin dış siyasetinin en büyük sorununun ortaya çıkmasıyla iyice belirlendi. Lâle Devrinin başlarında Fransa'ya dönüş, yalnız yenileşme istekleriyle değil, Rusya'ya karşı Fransa'dan yardım ya da ittifak sağlama isteği ile olmuştu. Fransa, Avrupa politik güçleri arasındaki denge düşüncesiyle böyle bir ittifaka yanaşmadı; fakat uzman, araç sağlama biçiminde yardım yüzyılın ortalarında başladı.

Fakat, Fransa'nın yardım siyaseti başlangıçta Osmanlı devletini Rusya'ya karşı militer anlamda güçlendirme, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun Akdeniz ve Karadeniz bölgelerinde ticaret üstünlüğü sağlaması gibi iki amaç gü-

düyordu.[12] Bu dönemde Fransa'nın rakibi olan İngiltere'nin Akdeniz'deki çıkarları henüz siyasal bir nitelikte değildi. Onun okyanus ötesi bölgelerde aşın yayılması Fransa aleyhine olacak biçimde yürüdüğünden, özellikle Doğu Akdeniz, Mısır ve Ege bölgeleri Fransa için yeni bir önem kazanmıştı. Daha önce gördüğümüz gibi şimdi Fransız diplomasisi bu bölgelerde üç amaç üzerine yoğunlaştırılmıştı: Kapitülasyon imtiyazlarının genişletilmesi, Avusturya'nın Akdeniz'e, Rusya'nın Karadeniz'e çıkmasının önlenmesi, Katolik müesseselerin propaganda faaliyetlerine karşı konan kısıtlamaların kaldırılması (Bu kısıtlamalar yukarıda değindiğimiz Katolik nüfuzuna karşı konmuştu).

Birinci yöndeki amacına Fransa 1740 Kapitülasyonlarını almakla ulaştı. Bu Kapitülasyonlar Fransa'ya tanınan ticarî ve hukukî imtiyazları genişlettikten başka, kapitülasyon kavramına da yeni bir nitelik getirdi.[13] Kapitülasyon eski anlamında olduğu gibi, yabancı bir devlete barış süresinde ticaret için verilmiş, daimî olmayan *"concession"* olmaktan çıkarak, karşılıklı bağlayıcılığı olan ticaret antlaşması anlamını aldı. Daha sonra başka devletlere verilen kapitülasyonlar da bu 1740 modeline göre olmuştur. Bu, Osmanlı ülkelerinde ekonomik bir kalkınma olanağını o zamandan yok eden bir eylem oldu. Osmanlı başkentinde teknolojik ve ekonomik kalkınma zorunluluğu fikrinin yeşerdiği bir dönemde geleneksel dış ticaret politikasının çağın gereklerinin tam tersi bir yönde daha aşırıya götürülmesi, Fransa'dan sağlanacak dış yardımın karşılığı olmuştur.

Sözünü ettiğimiz öteki amaçların gerçekleştirilmesi uğrunda Fransız diplomasisinin sürdürdüğü siyaset, hem Avusturya'nın, hem Rusya'nın, hem de sonunda İngiltere'nin siyasa ilgilerini bu bölgeye çevirerek Osmanlı İmparatorluğu ülkelerini o zamanın en güçlü devletlerinin çemberi içine çekmiştir. Ortodoks, Katolik ve nihayet Protestan din rekabetleri de bunun bir görüntüsüdür.[14]

Böyle bir duruma doğru gelişmenin içerideki sonucu, çağdaşlaşmaya karşı en güçlü siyasa-din karışımı direnişin doğması olmuştur. Burada başka bir kısır döngü ortaya çıktı. Fransa, dış yardımına karşılık, yalnız maddî çıkarlar sağlamayı gütmekle kalmıyor, askerî güçlenme yönündeki girişimlerin ciddî olarak uygulanmasını istiyor,[15] bunun yapılmadığını gördükçe, kendi çıkarlarını sağlamlaştırmak için yardım eylemlerine yeni bir biçim veriyor, Osmanlı devleti reformları gerçekleştiremediği takdirde Rusya ve Avusturya tarafından bölüşülmesi tehlikesine karşı, bunun Fransa'nın lehine olacak yolda olmasını sağlayacak tedbirler alıyordu. Osmanlı devletine yardım sağlayan Fransa'nın kendisinin Osmanlı bölgelerine göz dikmiş bir devlet olduğu şüphelerini uyandıracak, hattâ doğrulayacak olaylar çıktıkça da reformlara karşı direniş artıyordu.

1762'de yeni yardım diplomasisinin ilk sonucu 1768-1774 savaşı oldu. Bu savaş aslında Fransa'nın Polonya sorunu ile ilgili olan çıkarları yüzünden ve ittifak kabul etmeyen Fransa'nın kışkırtmaları ile başlamış gözükürse de, Padişah III. Mustafa'nın etrafını saran ve modern ordu reformculuğuna karşı olan kişilerin cihat anlayışının etkisi altında başlatılmıştı.[16] Sonuç hem Fransız diplomasisinin amacının, hem de ona aykırı düşüncelerde olan reform aleyhtarlarının amacının tam tersi oldu. Küçük Kaynarca Antlaşması Rusya'yı Karadeniz, hattâ Ege Denizi'ne kadar getirdi; ona Ortodoksların himayesi hakkını sağladı;[a] Rusya'nın Osmanlı başkentinde daimî elçilik bulundurması hakkını tanıdı; Rus tüccarlarına Fransız tüccarlarının yararlandığı ticaret hakları da verildi, içerideki reform aleyhtarlarının iddiasına karşın, modern silâhlarla ve yöntemlerle yetiştirilmiş ordu karşısına cihat ve gaza havasıyla çıkılamayacağını da gösterdi. Ayrıca, Avrupa'da, hattâ Fransa'da Osmanlı devletinin çökmeye mahkûm olduğu fikrini kesin bir inanç haline getirdi.

1782'ye kadar askerî eğitim girişimleri durdu. Yenilgi askerlik alanında yapılacak çabalan söndürmüş, Avrupa yöntemiyle eğitilmiş ordu kurmanın kolay bir iş olmadığını göstermişti. Ekonomik kalkınma sorunu ise büsbütün unutulmuştu. Lâle Devrinin açtığı yolun bir yıkım ile kapanması üzerine tekrar eski müesseselerde ıslahat yapılması fikrine bu kez farklı bir biçimde dönüldü. Bu kez yeniçeriliğin ıslahı yerine tımar-zeamet örgütlerinin ıslahı düşünülmeye başlandı.[17] 1782'de sadrazam olan Halil Hamit Paşa'nın bu girişiminden bir sonuç çıkmamıştır. Yalnız geleneksel kuruluşlarda reform yapılabileceği düşününün hâlâ yaşadığını bize gösterir.

Halil Hamit, bu durum karşısında, Fransa'nın askerî yardım tutumundaki değişikliği yeni bir kalkınma yolunun açılacağı sanısıyla kabul etmişti. Fakat, Fransa'nın yeni yardım siyasetine göre yardım âdeta zorlanacak, büyük ölçüde uzman ve malzeme gönderilecek, Osmanlı devleti ne yolda giderse gitsin Fransa, yardımı kendi çıkarlarını sağlayacak yönde yapacaktı.

Rusya'nın Kırım'ı ilhakı üzerine Fransız elçisi St. Priest bu zorlayıcı yardım programının uygulamasına geçti. Fransa'nın Mısır'ı işgal etmesi planının hararetli güdücülerinden olan bu elçinin, Osmanlı ordusunu ıslah etmek ve yetiştirmek üzere bir askerî misyon gönderilmesi teklifi reddedilince, Fransa kendiliğinden harekete geçti. Bir Fransız subayı, haritacısı, mühendisi, top ve mermi yapımı uzmanı, coğrafyacısı akını başladı. Daha önceden Türkiye'de bulunan

a Küçük Kaynarca Antlaşması[1] nın Rusya'ya, Fransa'nın Osmanlı Katoliklerini koruma hakkına benzer biçimde, Osmanlı Ortodokslarını koruma hakkı vermediğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Roderic H. Davison, "Küçük Kaynarca Antlaşması'nın Yeniden Tenkidi", çev. Erol Aköğretmen, *Tarih Enstitüsü Dergisi,* 10-11 (1981): 343-368.

Baron de Tott gibi askerlik uzmanlarını içine alan daha geniş bir planın uygulanmasına başlandı.[18]

Yardım eylemleri üç alanı kapsıyordu: 1) inceleme ve istihbarat, 2) top dökü mü ve süratli topçu kıtaları yetiştirilmesi, 3) tersane, istihkâm ve topçuluk alanla rında eğitim ve kitaplar hazırlanması. Birinci alanda çalışan tamamıyla Fransız lardı. Karadeniz'den Akdeniz'e, Mısır'dan Mora'ya kadar bütün bölgeler dalga dalga gelen Fransız coğrafyacıları, subay ve uzmanları tarafından inceleniyor, ha ritalar yapılıyor, Fransa hükümetine raporlar hazırlanıyordu. Mora, Rumeli, Girit, Ege Adaları, Çanakkale ve İstanbul Boğazları, Kuzey ve Güneybatı Karadeniz kı yıları, Dinyeper'den Varna'ya kadarki kıyılar ve nihayet Suriye ve Mısır kıyıların da incelemeler yürütüldü. :. ...

Bu bölgelere hükmettiği farz olunan Osmanlı devletinin yapamadığı bu işleri Fransızların teknik ve bilimsel yöntemlerle yaptıklarını gören sadrazam memnundu. Fakat bu ilerlemelerin arkasında çıkarlar yattığından şüphe edenlerin eline koz verecek olaylar da patlak vermekte gecikmedi. Bunların başında Türklerle yakın teması olan Baron de Tott'un tutumu gelir.[19] Bu zat, 1781'de Fransa'nın dışişleri bakanı olan Comte de Vergerınes Türkiye'de elçi olduğu zaman onunla birlikte gelmişti. Fransa hükümeti tarafından genellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun durumunu inceleme, Türkçe öğrenme ve özellikle Kırım ile ilgili bilgiler toplama işleriyle görevlendirilmişti. Rusya savaşı sırasında 1769'da padişahın isteğiyle Çanakkale istihkâmları işleriyle görevlendirildi. Ondan sonra Comte de Borıneval zamanında kurulan Hendesehâne'yi yenileştirme işine de verildi. Bu eylemlerini anlatan anılarında görüleceği gibi, Baron de Tott bu işlerde karşılaştığı kişileri son derece cahil ve aşağılık insanlar olarak görür. Tutumu ile Mühendishâne'de çoğu ulemâ sınıfından gelen hocaları, onları destekleyen derya kaptanı Gazi Hasan Paşa'yı ve onun Halil Hamit aleyhindeki kliğini son derece kızdırıyordu. Hasan Paşa'nın Padişah I. Abdülhamit üzerinde çok güçlü bir nüfuzu vardı.[20] Çok çalışkan, enerjili ve tersanede başarılar gösteren bir adamdı. Çok zengin ve nüfuzlu olan bu paşa, dış yardımcı Fransızların amansız bir düşmanı olmuştu.

Dış yardımla kalkınma aleyhtarlarına Fransızlar da kırdıktan potlarla yardımdan geri kalmıyorlardı. Üst üste gelen bazı olaylar şüpheleri ve düşmanlıkları doğrulamakta idi. Birinci olay Fransa'nın İstanbul'a yeni bir elçi göndermesi ile ilgilidir. Fransa hükümeti 1783'te, Osmanlı başkentine elçi olarak seçilmesi dünyada en son akla gelecek bir kişiyi İstanbul'a tayin kararını vermişti. Bu zat, Comte de Choiseul-Gouffıer'dir (1725-1817) .[21] Küçük Kaynarca barışından iki yıl sonra 21 yaşında iken, hayranı olduğu eski Grek uygarlığını görmek üzere Atina ve Is-

parta'yı gezmiş, 1782'de bu gezisini çok güzel gravürlerle süslü iki büyük cilt halinde yayımlamıştı. 1783'te bu kitaba *Discourspreliminaires* başlığı altında uzun bir giriş koymuştu. Burada Atina ve Isparta çocuklarının bugün "aptal Müslüman'ın boyunduruğu altında yaşamakta oluşuna karşı duyduğu isyanı anlatır.

Sanat ve edebiyat alanındaki başarısı ile *Academie Française* üyeliğini kazanmış olan genç adam, aynı zamanda Fransız hariciyesine uzun süre rehberlik etmiş olan ünlü bir muhtıranın da yazarıydı. Bu muhtırada Fransız dış politikası için çizilen direktif şuydu: İngiltere'ye olan kayıplarına karşılık, Fransa Yakın Doğu'da kesin olarak üstünlüğünü kurmalıdır. Yunanistan'ı, Ege Adalarını, Mısır'ı, Kızıldeniz'i elde etmelidir. Bu yoldan İngiltere'ye büyük bir darbe indirilecektir. Osmanlı topraklarının Rusya eline geçmesi, Rusların Akdeniz'e sarkması önlenmeli, İstanbul'da da Fransa'nın himayesinde bir devlet kurulmalıydı.[22]

Fransa hükümeti böyle fikirleri olan bir diplomatı, İstanbul'da yaratacağı tepkiyi düşünmeksizin ya da İstanbul'da bunların bilinmeyeceğini sanarak elçi olarak göndermek pervasızlığında bulundu. Choiseul-Gouffier de kitabından Türklerin haberi olmadığı inancının rahatlığı içinde 1784'te İstanbul’a geldi.

İkinci olay XVI. Louis'nin akrabasından ve çok nüfuzlu Lüksemburg dükünün oğlu Duc Charles Emanuel Sigismond de Montmorency'nin büyük bir askerî ıslahat projesi teklifidir. Projeyi 1784'te getiren dükün sekreteri, Halil Hamit Paşa ile yaptığı görüşmelerde Osmanlı ordusunun yenilmesinin başlıca nedeninin yeni savaş yöntemlerinin, yeni savaş araçları yapan tekniklerin, yeni çakmaklı tüfeklerle sürat toplarının bilinmemesi olduğunu anlattıktan sonra dükün 1.200 kişilik bir Fransız subay ve uzman heyeti ile Rodos ya da Girit'te karargâh kurarak Osmanlı ordusunu ıslah etme işini üstüne almasını teklif etmişti.[23]

Hasan Paşa'nın Fransızların faaliyetleri ve sadrazamın bunların bir oyuncağı haline geldiği hakkındaki şüphelerini bir inanç haline getiren olay ise, Fransız bahriyesinin önemli bir subayı olan ve tersanedeki Mühendishâne'de sözde öğretmen olan Chevalier Truguet'nin 1784'te İstanbul'da elçiliğe bağlı bir gemi ile gizlice Boğaz'dan çıkıp gitmesi oldu.[24] Birkaç hafta sonra, İngiliz elçisi Sir Robert Ainslie, Mısır'daki ajanlarından geminin Mısır'a gittiğini ve Kölemen beylerinden Murat ve İbrahim ile müzakerelere giriştiğini haber alarak Hasan Paşa'ya bildirdi. Hasan Paşa, eski elçi St. Priest'in kendi hükümetini, Mısır'ı işgal etmeye kandırmaya çalıştığını, 1777'de Baron de Tott'un Fransa'nın Suriye ve Mısır'da ticaret yaptığı limanların müfettişi adı altında Mısır'ın işgal planını hazırlamak üzere gönderildiğini biliyordu. O zaman donanması ile baronun peşine düştüğü halde onu yakalayamayan Hasan Paşa bu esrarlı Truguet seyahatinin de aynı planın bir devamı olduğuna hükmetti.

Fakat asıl son bir olay her şeyi alt üst etti ve Halil Hamit'in 1785'te azli ve sonra idamı, boynuna "din ve devlet haini" yaftasının takılması ile sonuçlandı. Şehzade Selim, amcası olan padişahtan gizlice ve Fransız elçiliğinin Fransa'ya "tahsile" gönderdiği İshak Bey adlı birinin aracılığı ile Fransa kralı XVI. Louis ile mektuplaşmaya kalkmıştı.[25] Genç şehzade Fransa'ya karşı olan hayranlığından, tahta geldiği zaman Fransa dostluğu siyaseti güdeceğinden, Fransa kralından yardım göreceği umudunda olduğundan söz ediyordu. Bunun ötesinde bir maksadı var mıydı? Halil Hamit, Osmanlı tarihinde bundan sonra da görüleceği gibi, şehzade ile anlaşıp ihtiyar padişahı düşürmek düşüncesinde miydi? Yoksa, padişahın bu yazışmayı öğrendiği zaman böyle bir komplo hazırlanmakta olduğunu sanmasına yol açacak biçimde, elçilik tarafından İstanbul'da "Fransa'ya sadık bir hükümdar" bulundurulması fikrinin gereği olarak yapılmış bir manevraya genç şehzade safçasına alet mi edilmekteydi? Bu noktalar henüz bilinmiyor. Bildiğimiz bir şey varsa Fransız faaliyetlerinin ve Halil Hamit'in düşmanlarının bu yazışma hakkında kesin darbeyi indirecek bilgi elde etmeleri ve padişaha bildirmeleridir.

Fransa'nın Osmanlı devletini destekleme siyaseti ile Fransa'nın düşün hayatında yeni Rusya hakkında beslenen fikirler de çelişki gösteriyordu. Fransa'da XVI. Louis döneminin despotizmine isyan eden aydınlanma düşünürleri, Petro ve Katerina idaresi altında modernleşen Rusya'yı hayranlıkla alkışlıyorlardı.[26] Ansiklopedistler arasında Voltaire ile Diderot şiddetli Rus hayranı idiler. Osmanlı-Rus savaşını aydınlıkla-karanlık, barbarlıkla-uygarlık arası bir savaş olarak nitelendiriyorlardı. Montesquieu Rusya hakkındaki görüşlerinde daha eleştirici bir tavır alıyor, Rousseau ise Rusya'ya karşı düşmanca bir tavır takınıyordu.

Avrupa'da Osmanlı devletinin çökmeye mahkûm olduğu fikri zaten yeni değildi. Rusya'nın zaferi Fransa'da büyük etki yaratmıştı. Osmanlı devletinin çökmeye mahkûm olduğu sanısı, artık genel bir kanı haline gelmişti; şimdi buna iki yeni fikir daha katıldı. Biri Türklerin Avrupa'dan kovulması zamanının geldiği, ötekisi Osmanlı İmparatorluğu yerine bir "Hellen İmparatorluğu" kurulması fikri. XV. Louis zamanında Marquis d'Argenson Avrupa'da en büyük devrimin Osmanlı İmparatorluğu'nun istilâsı olacağını yazmıştı.[27] Türklerin Avrupa'dan kovulması fikri, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başında yaşamış olan ünlü Fransız düşünürlerinin hem gericileri hem ilericileri arasında ortak bir görüş oldu.[28]

Avrupa'da Türkler hakkında uzun süre yaşayan olumsuz düşünceleri yaymada çok okunmuş iki kitap da rol oynamıştır. Bunların birincisi sözü edilmiş olan Baron de Tott'un anılarıdır. Baron de Tott'un üstünde en çok durduğu şey Türklerin körcesine kendilerine güvendikleri halde son derece cehalet içinde bulunduktan ve bunu asla anlamadıkları gibi anlayamayacaklarıdır. Rusya seferine

büyük bir fanatizm içinde katıldıklarını, ordularında disiplin, bilgi namına bir şey olmadığını, askerlerinin de, başlarındaki devlet adamlarının da yağmacı ve hırsız olduklarını, yenilmelerinin nedenlerini anlayamadıklarını, yenilgi karşısında kaderciliğe sığındıklarını, en büyük düşmanlarının kendileri olduğunu, modern bilim ve tekniklerin değişmesine karşı şimdiye kadar ilgisiz kaldıklarını, yenilince şaşırıp kaldıklarını ve onları sadece düşmanlarının ihmalinin kurtardığını Türkiye'de geçirdiği tecrübeler vesilesiyle tekrarlar.[29]

Öteki eser, Comte Constantin François de Volney'nin aynı savaş dolayısıyla yazdığı "Türk-Rus Savaşı Üzerine Düşünceler" adlı kitaptır.[30] Volney, Türk karakterinin temelini "derin cehalet" ve "özünde saçmalık" olarak niteler. Türkler, "kendilerinin dışında her şeye düşman, kendini beğenmiş, fanatik" bir millettirler. "Son savaşın sonuçlan kendilerini şaşırtmıştır, fakat ne bunun nedenlerini anlayabilecek, ne de çarelerini uygulayabilecek kabiliyetleri vardır... Zayıf taraflarını göremeyecek kadar mağrur, bilginin üstünlüğünü anlayamayacak kadar cahildirler... Artık Tanrı'nın takdir ettiği gün gelmiştir, onları hiçbir şey kurtaramaz." Fransa'nın Türklere yardım siyaseti yanlıştır. "Rusya'nın başını kaldırdığı andan itibaren Fransa, onu bizim ulusal müttefikimiz sayacaktı. Rusların dinleri ve âdetlerinin bizimle olan münasebetleri, Türklerin fanatik ve korkunç dehalarıyla olan münasebetlerimizden sonsuz denecek kadar doğaldır. Aşın bir ihtiyaç zorunluluğu durumu müstesna, biz, bütün yabancılara istihkar ve nefretle bakan barbar bir kavme neden başvuralım ki?" Volney, Fransa'nın, Doğu ticareti hatırı için Osmanlı İmparatorluğu'nu savunmasının da saçma olduğuna inanır. Bu ticaretin fazla bir değeri olduğu şüphelidir. Osmanlı ülkeleri bulaşıcı hastalıklarla doludur. Avrupalı tüccarlara esir muamelesi yapılmaktadır. "Bunlar sokakta yürüdükleri zaman, yüzlerinde bize karşı hor görme ve nefret bakışından başka bir şey göremezsiniz. Avrupalılara, tıpkı bizim buradaki Yahudilere bakışımız gibi bakarlar". Volney, bu Avrupalı tüccarların ne kadar geniş imtiyazlara malik olduğunu, onlara o kadar istihkar ve nefretle bakılmasının nedenlerini araştırmaya lüzum görmüyordu; "Türk karakteri" etiketi bunu yorumlamaya yetiyordu!

Türkleri ve onlara yardım eden Fransız siyasetini eleştirdikten sonra, Volney kendi tavsiyelerine de geçer: Fransa için Rusya'dan korkulacak bir şey yoktur. En iyisi Rumları uyandırmak, onlara Atina ve Isparta'nın ruhunu aşılamaktır. Gerçi, "Bâb-ı Âlî gibi kendi tebaası aleyhine bizim lehimize imtiyazlar veren, kendi tebaasına % 10 gümrük, bizim tüccarımıza % 3 gümrük koyan bir devlet bulamayız; ancak bu imtiyazlardan yararlanan, kişilerdir; bu kişilerin elindeki tekel bütün ticaret sınıfı için yararlı mıdır?... Fransa, Rus ticaretinin Akdeniz'e inmesinden korkmamalı; ondan yararlanmalıdır".

Volney'nin dayandığı güç, İstanbul'da kurulacak Hellen İmparatorluğu olacaktı. Osmanlı devletinin yerine böyle bir devletin kuruluşu ile bütün Asya'ya taze bir hayat, yeni bir canlanma gelecekti. "Boğaziçi barbarlarını", "sanat düşmanlarını", "o güzel Hellas'ın yıkıcılarını" artık Avrupa'dan söküp atma zamanı gelmiştir. Bu "cahil ve dejenere ulusa yardım değil, savaş lâyıktır". Aydınlanma döneminde ün alan bu kitaplan, Fransızca bilen ya da Fransa'da okuyan Rum gençlerinin büyük bir ilgi ile okuduklarına şüphe yoktur.

Batı'da aydınlanma dönemi bilim ve akıl dönemidir. Tarih akıl ölçüleriyle anlaşılır ve yargılanırdı. Avrupa dışı ülkeler hakkında çok az bilgi vardı ve bu az bilgilerle, akıl gereklerine göre, kolaylıkla geniş genellemeler yapılırdı. Osmanlı devletinin kendi geleneksel komplekslerinin yarattığı düğümleri çözemeyişinin nedenlerini tarihsel açıdan görecek bir tarih felsefesi görüşü yoktu. Fakat son 70 yıl içinde yapılmış olan ihtarlara, geleceği önceden görenlerin uyanlarına göre gidememiş bir devletin yönetimi altındaki insanlar hakkında akıl adamlarının böyle haksız yargılar vermesini doğal görmemenin imkânı var mıdır?

Osmanlı devlet adamları arasında da benzer sonuca varanlar olmuştu. Küçük Kaynarca barışı ile sonuçlanan savaşın, geleneksel gaza anlayışı ile gidişin tehlikelerini gören Ahmet Resmî (1700-1783) bunlardan biridir. *Hülâsâtü'l-itibâr* adlı yazısında bu savaşın sorumlularının eski gaza kafasıyla dünya koşullarına karşı gelineceği inancında olan kişiler olduğunu anlattıktan sonra artık "Kızıl Elma" efsanelerinin (Roma'yı zaptetme hülyasının) unutulması gerektiğini, savaşın yeniliklerin zararlı olduğunu değil, yetersiz ve köksüz olduğunu ispatladığını öne sürer. Artık din, şeriat ölçüleriyle savaş olamazdı. İlerlemeler kaydetmiş bir devletle bu ölçülerle boy ölçüşülemezdi. Asıl önemli olan, çağdaş Avrupa devletleriyle barış ilişkileri kurulması idi. Yalnız eski savaş geleneğinin değil, eski devlet düzeni geleneğinin de değişmesi gerekirdi. Devletin yeni devletler hukuku anlayışı içinde, Hıristiyan da olsalar, öteki devletlerle yeni ilişkiler kurması zorunlu idi. Gerçekte, geleneksel Osmanlı devleti, gelişmekte olan Avrupa devletler hukuku ilişkilerine girmemiş bulunuyordu. Yabancı devletlerle diplomatik ilişkileri karşılıklı değil, tek yanlı idi. Avrupa devletleriyle devamlı diplomatik ilişkiler yürütecek elçilik örgütü de yoktu. Lâle Devrinde Fransa ile diplomatik ilişki kurulmuş, fakat bu, güçlü bir düşmana karşı güçlü bir dosttan yardım alma işi çerçevesinden öteye geçmemişti. Ahmet Resmî'ye göre artık Avrupa devletler hukuku diplomasisi içine girme zorunluluğu vardı. Buna karşı gelecek dinsel sakıncalar, "akıl" ve "devlet çıkan" açılarından dinlenmemeliydi.[a]

a Kendinden sonraki nesil tarafından çokça okunmuş olduğu anlaşılan Ahmet Resmî Efendi'nin kişiliği, memurluk yaşamı ve fikirleri üzerine bkz. Virginia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı-Ahmed Resmi Efendi (1700-1783),* çev. Özden Ankan (İstanbul, 1997).

1768-1774 savaşlarının sonuçlarından sonra yapılmış olan bu uyarmalardan ders alınmadığını gösteren olay, Rusya'nın ilhak ettiği Kırım'ın bir İslâm ülkesi olduğu tezi ile ve Fransa'nın Rusya siyasetinin gereği olarak yaptığı teşviklerle yeniden ve müttefiksiz olarak, büyük ölçüde bir savaşa daha girilmesidir. Tımarlı ve kapıkulu ordularının savaş yararlığı kalmadığından Anadolu'dan derlenen, askerlik eğitimi görmemiş olan yüz binlerce halk, birleşen iki düşmanın (Rusya ile Avusturya'nın) ordularının üstün ateşi karşısına sürüldü. Çağdaş Avrupa diplomasisinin bazı sorunları yüzünden başta Fransa olmak üzere öteki devletler (İsveç ve Prusya) seyirci kaldılar. O zamanın en savaşçı adamı sayılan, Osmanlı devletine tek başına hükmedecek güçte bir nüfuz kazandığı halde Fransızlarca sevilmeyen Gazi Hasan Paşa bile bu savaşa tâ baştan karşıydı. Ona göre, önce Karadeniz ve Akdeniz'de üstün bir donanma kurmak için çalışmak gerekliydi ve kendisi bu yolda başarılı işler yapmaktaydı. İhtiyar hali ile hareminde rahat etmek isteyen Padişah I. Abdülhamit de bu savaşı istemiyordu. Cephelerden gelen kötü haberlerden kendisine inme geldi ve ansızın öldü.

Olaylar kötüye gittiği zaman padişahların kimilerinde görüldüğü gibi, tahttan indirilerek şehzadesinin tahta geçirileceği korkusu yüzünden (özellikle şehzadenin Fransız elçisi Choiseul-Gouffıer aracılığıyla XVI. Louis ile mektuplaşmaya kalkışmasının ortaya çıkması üzerine) sıkı bir kontrol altına konmuş olan Selim tahta geldiği zaman, XVI. Louis'ye yazdığı safça mektuptan da anlaşılacağı gibi, Avrupa siyaset ve diplomasisinden haberi olmayan tecrübesiz, fakat idealist bir gençti. Fransa'nın yardımı ile Kırım'ı geri alacağına inanıyordu. XVI. Louis'nin kendisine itidal tavsiye eden cevabına rağmen, savaşa devam etti. Gerçekte Fransa'dan artık yardım da gelmiyordu. Diplomatik nedenlerle Louis, uzmanlarını geri çekmiş, diplomatik destekleyişini de değiştirmişti. Zaten kendi tahtı da sallanmaya başlamıştı. Büyük Fransız Devrimi kopmak üzeredir.

Genç padişahın kafasında henüz, babası III. Mustafa ve amcası I. Abdülhamit'te olduğu kadar bile bir reform düşünü yoktu. *Netâyicü'l-vukûât* yazarının dediği gibi, "Sultan Selim genç ve gayur, kurenasının lâf ü güzaflarını, asıl ve esastan yoksun manasız tedbirlerini sahih zarınederek mağrur olduğundan ordunun... Moskof ve Nemçelileri (Avusturyalıları) ezmesi için başkomutanı sıkıştırıyordu... Bu iki düşmanın tümenlerinin toplamı 30.000 kadar mükemmel ve mürettep askerden ibaret olduğu söylenir... bunların karşısında ordu-yu hümayun kırıldı, çözüldü; pek çok insan, hayvan, mühimmat ve hattâ Reisülküttab Hayri Efendi yok oldular."[31]

Bu yenilgiler karşısında III. Selim, hiç sevmediği Cezayirli'yi sadrâzam ve başkomutan yapmak zorunda bile kaldı. Fakat seksen yaşını aşmış olan bu zat

da, kendiliğinden barış görüşmelerine girişmek üzere iken öldü. Tecrübesiz Selim, ne yapacağını şaşırdığından "istihareye yatacak" ya da kura ile sadrazam seçecek kadar acayiplikler gösteriyordu. Sürdürdüğü savaş, babasının başlattığı uzun savaştan daha büyük zararlarla ve Küçük Kaynarca Antlaşması'nın koşullarından daha da ağır koşullarla 1792'de sonuçlandırıldı.

Notlar

1 17. yüzyıldan önce Moskof Hanlığı'nın başlıca iki askerî örgütü vardı. Bunlardan *pometse* adıyla tanınanı, Osmanlıların tımarlı ordusuna benzer; bkz. Hellie, 285 not 37. İkincisi olan *streltşy* ise yeniçeri örgütüne daha çok benzer. *Streltsy'rân* kuruluşunda Moskofların Osmanlı yeniçeri örgütünü, belki de Osmanlı militer sistemini yerinde öğrenen lvan Presvtvo adlı biri aracılığıyla, model olarak aldıklarını tahmin eden Avrupalı yazarlar olduğu gibi, bu örgütü kaldıran Petro da bunları yeniçerilere benzetmiştir; bkz. Hellie, 207 ve Benedict Humphrey Sumner, *Peter the Great and the Ottoman Empire* (Oxford, 1949), s. 8-9. Cevdet Paşa da bu benzerliğe değinir; bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Merhum Sadullah Paşa'nın Safvet ve Cevdet Paşalar ve Safvet Paşazade Refet Bey'le Mektuplaşması", *Belleten,* XV, 58(1951): 290-294.

2 Osmanlı-Avrupa ticaretinde ham ve yapılı savaş maddeleri büyük bir yer yutar. Bunun boyutları üzerine bkz. V. J. Parry, "Bârûd", *Encyclopedia of İslam, 2.* baskı, cilt I, s. 1061-1064. Aynı yazarın şu yazısına da bkz. "Materials of War in the Ottoman Empire", Michael Cook *(yay.), Studies in the Economic History of the Middle East* (Londra, 1970) içinde, s. 219-229. İki çalışmada da zengin bibliyografya verilmektedir.

3 Ateşli silâhlar, ateş gücü ve askerî tertiplenmelerdeki yenilikler için bkz. Charles Oman, *A History of the Art of War in the Sixteenth Century* (New York, 1937), Michael Roberts, *The Military Revolu tion, 1560-1660* (Belfast, 1956), John Rigby Hale, "Armies, Navies and the Art of War", *The New Cambridge Modern History,* cilt II (Cambridge, 1958), içinde, s. 481-509, Felix Gilbert, "Machiavelli: The Renaissance of the Art of War" vc Henry Edward Guerlac, "Vaubam the Impact of Scien ce on War", Edward Meade Earle (yay.), *Makers of Modern Strategy* (Princeton, 1943 ve 1971) içinde, s. 18, 20 ve 31-32.

4 Koca Sekban Başı, 32-35; 2. baskı: 66-69. Bu yazarın kim olduğu kesin bilinmiyor; kişiliği konu sundaki tahminler için bkz. Bölüm IV, not 8.

5 Cevdet Paşa, *Tarih* (İstanbul, 1302-1303/1885-1886), cilt I, s. 98.

6 Bkz. Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfi el-Akhisarî ve Devlet Düzenine ait Eseri *(Usûlü'l-htkemjt nizâmü'l-âlem". Tarih Enstitüsü Dergisi,* 10-11(1981): 247-278.

7 Uzunçarşılı, "Merhum Sadullah Paşa".

8 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları,* (Ankara, 1943-1944), cilt I, s. 493 not 2, 496 not 2, 498-501 ve 532.

9 Bu sistemde servetlerin üretim ve tüketim biçimleri üzerine bkz Sabri F. Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri* (İstanbul, 1951), s. 92-189; 2. baskı: *İktisadi Çözülme nin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul, 1981), s. 98-192. Yönetici tabakanın zenginlikleri hak kında bir fikir edinmek için bkz. Mustafa Nuri Paşa, III: 97-106; 2. baskı: II: 127-142 ve Stanford J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Selim III, 1789-1807* (Cambridge, MA, 1971), s. 154.

10 Mansıpların iltizam veya malikâne olarak satılması konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Shaw, 89.

11 1725'ten 1746'ya kadar İran'la süren savaşlar Anadolu'yu 17. yüzyılın Celâli isyanları zamanın-

daki durumuna çevirmişti.enderak "Lcvendicr. "dcli"ler, "yerli kullan" adları altında türeyen asker kaçaklarından ve işsizlerden meydana gelen eşkıyalar her yanı kaplamıştı. Bunun daima kaçınılmaz paraleli olan derebeylik de o zaman güçlenmeye başladı. Olaylar üzerinde ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* IV(1): 316-319.

12 Villeneuve'e verilen talimat ve *Levant*'da güdülen siyasetin amaçları üzerine bkz. Vandal, *Une am bassade,* 73-75.

13 1740 Kapitülasyonları için bkz. Paul Masson, *Histoire du commercejrançais dans le Levant au XVnie* siècle (Paris, 1911), s. 257 ve sonrası, özellikle 59, 70 ve 82. maddeler.

14 1603 ya da 1604'te Beyoğlu Rumlarının tuttuğu bir kilise Fransız elçisinin çabalarıyla Katoliklere verilmişti. Bu kilise, Katoliklik'in Dogu'daki sembolü oldu. "Fransız misyonerleri Fransız ticaretinin geçeceği yollara ışık tutuyorlar, tüccarlara öncülük yapıyorlardı. Fransa'nın öncü kuvvetleri olmuş lardı"; Vandal, *Une ambassade,* 16.

15 1737'de Villeneuve'e verilen talimat üzerine bkz. Vandal, *Une ambassade,* 293.

16 Rusya, Petro zamanından beri militer donanım ve örgütlenme açısından İsveç, Polonya, hattâ Hol landa ve Prusya düzeyinde bir güce varmıştı. Petro'nun zamanından beri iki önemli endüstri kolu (madencilik ve dokumacılık) Rusya'nın endüstrileşme programının en başarılı iki alanı olmuştu. 1774'te biten savaşta Rus ordusunda 4 ya da 5 bin top bulunduğu, hattâ at sırtında taşınan hafif toplar olduğu tahmin ediliyor. Osmanlı ordusunda bu çeşit yeni toplarla donatılmış hiçbir birlik yok tu. Kaleler savunmasız, bazı hallerde askersizdi; bkz. Heilie, 185. 1755'ten 1768 yılına kadar elçi lik yapan Comte de Vergerınes'in verdiği rapor Osmanlı devletinin militer donanım açısından ne ka dar geri bir durumda bulunduğunu kendi hükümetine bildirmektedir; bkz. Louis Philippe, comte de Ségur, *Tableau historique et politique de l'Europe depuis 1786jusqu'en 1796 ou l'an IV* (Paris, ■ 1800), cilt III içinde, s. 115-142.

17 Yanm yüzyıl kadar önce Rusya'da Avrupa usulü *soldaty* ordusu kurulmadan önce Osmanlılardaki tımar örgütünün karşılığı *olan pometse* örgütünü ıslah etme yolundaki çabalarına (bkz. Heilie, 214-217) benzer bir biçimde Halil Hamit zamanında bir çaba gösterildi; bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Halil Hamid Paşa", *Türkiyat Mecmuası,* Vl(1935): 225 ve *Osmanlı Tarihi,* IV(1): 478. Tımarlılar ve yeniçeriler ile Rusya'daki *pometse* ve *streltsy* arasında yalnız örgütleniş açısından değil, bunla rın ıslahı uğruna yapılan girişimler açısından da çok benzerlikler vardır, önemli fark, Moskofların bu iki örgütü Osmanlılardan çok önce kaldırmayı ve yerlerine yeni ordu kuruluşunu getirmeyi başarmalandır.

18 Halil Hamit zamanında yapılan Mühendishâne ve topçulukla ilgili girişimler için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Halil Hamid Paşa", 213-267 ve *Osmanlı Tarihi,* 1V(1): 479-481. Genel olarak Fransız askerî yardımı için bkz. Auguste Boppe, "La France et le militaire turc", *Feuilles d'histoire du XVIIe au XXe siècle,* VII, 1(1912): 386-402 vc 490-501.

19 François, baron de Tott (1730-1793), Fransa'ya sığınmış bir Macar aristokratının oğludur. Karade niz, Ege ve Doğu Akdeniz kıyıları üzerine Fransa hükümetine yarayacak bilgiler toplama işiyle gö revlendirilmişti. Fransız Devrimi zamanında Fransa'dan kaçmıştır.

20 Cezayirli Hasan Paşa için bkz, Shaw, özellikle 43-45, zenginliği için 154, Mustafa Nuri Paşa, IV: 8; 2. baskı: II: 161, Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* IV(2): 446-450 ve "Halil Hamid Paşa", 237; Mı sır'dan getirdiği servet vc verdiği iane için Abdurrahman Vefik, *Tekâlif kavaidi,* (İstanbul, 1328-1330/1912-1914), cilt 1, S. 344.

21 Marie Gabriel Florent Auguste, comte de Choiseul-Gouffier'nin hayatı ve kariyeri üzerine bkz. Léon-ce Pingaud [Pierre Philibert], *Choiseul-Gouffier: La France en Orient sous Louis XVI* (Paris, 1887), Yunanistan ve Fransa'nın dış politikası üzerindeki eserleri için bkz. *Voyage pittoresque de la Grèce* (Paris, 1782) ve *Discours préliminaires* (Paris, 1783).

22 1787'de Osmanh-Rus savaşı başlayınca Fransa hükümetinin Girit, Kıbns ve Mısır gibi yerleri işgal etmesini öneren birçok proje sunulmuştur; bkz. Halford Lancaster Hoskins, *British Routes to India* (New York, 1928), s. 49; Yakın Dogu'yu Rusya'ya karşı savunma projeleri için bkz. Pingaud, 95 ve sonrası, Uzunçarşılı, "Halil Hamid Paşa", 255 ve sonrası.

23 Cevdet Paşa, III: 70-71, Uzunçarşılı, "Halil Hamid Paşa" ve *Osmanlı TarihiW(\):* 484.

24 John Marlowe, *The Perfidious Albion: The Origin of Anglo-French Rivalry* (Londra, 1971), s. 37-38, 47, 50 ve 57-59.

25 Şehzade Selim'in XVI. Louis ile mektuplaşması olayı için bkz, Salih Münir, "Louis XVI et le Sultan Selim III", *Revue d'histoire diplomatique,* XXVI(1912): 516-548, Ismail Hakkı Uzunçarşılı, "Selim IH'ün Louis XVI ile Muhabereleri", *Belleten,* II, 5-6(1938): 191-246, Pingaud, 82 ve sonrası ve Shaw, 155.

26 Bkz. Albert Lortholary, *Le mirage russe en France au XVIlIe siècle,* doktora tezi (Paris, tarihsiz), özellikle s. 109-135; genel olarak Dimitri Sergius von Mohrenschildt, *Russia in the Intellectual Li fe of Eighteenth-Century France* (New York, 1936).

27 René-Louis de Voyer, marquis *d'Aigenson, Journal et mémoires du marquis d'Argenson,* (Paris, 1857-1858), cilt I, s. 361 ; zikreden Vandal, *Une ambassade,* "Giriş" bölümü.

28 Buna 19. yüzyıldan iki örnek verebiliriz: Hukukçu milletvekili Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840) *Législation primitive'de* (Paris, 1802) zamanın en büyük devriminin Türklerin Avru pa'dan atılması olacağını savunur. Proudhon da şöyle yazar: *"/l/aut que le Turc soit enfin chassé de l'Europe; il est dérisoire, impie de penser à faire entrer ces barbares dans le système politique européen"* (Türklerin artık Avrupa'dan kovulması gerekir; bu barbarları Avrupa siyasal dizgesine dahil etmeyi tasarlamak saçmalık, hattâ ayıp olur); bkz. Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondence* (Paris, 1875), cilt V, s. 330.

29 Baron de Tott, 1757'de İstanbul’a gelmiş, 1767'de Fransız hükümeti tararından Kırım hakkında gözlemlerde bulunmaya memur edilmiş, 1770'te Osmanlı hükümeti tarafından İstanbul ve Çanak kale Boğazları'nın istihkâmlarının onarılması işine verilmiş, 1777'de Fransa hükümeti tarafından Akdeniz'deki Fransız ticaret merkezlerinin teftişine memur edilmişti. Asıl görevi Fransa hükümeti için Karadeniz, Ege, Suriye ve Mısır kıyı bölgeleri ve Boğazlar hakkında bilgi toplamak, Mısır'ın Fransa tarafından olası işgalini hazırlamak için Süveyş dolaylarında gerekli topografya bilgileri top lamak ve Memlûk beyleriyle anlaşma olanakları aramaktı. De Tott'a Türkçe öğrenmesi ödevi veril diği halde, bu dili öğrenmediği anılarında geçen Türkçe adları ve sözcükleri anlaşılmayacak ölçüde bozmasından bellidir. Baron, Türkler hakkında Avrupa'da dolaşan olumsuz görüşlerin yayılmasın da büyük rol oynamış, anıları çeşitli dillere çevrilmiştir. O zamanın Türklerini cahil, sersem, ahlâk sız, şeref ve haysiyet duygularından yoksun olarak gösterir, hattâ bu kavramların Türkçe'de karşı lığı bile olmadığını iddia eder. Baron'un bazı abartılı iddiaları, hayalî abartı ve yalancılık edebiyatın da ün alan "Baron Münchhausen'in Serüvenleri" masallarına kaynak olmuştur. Paris *Académie Royale* muhabir üyesi ve Fransa'nın Türkiye elçisi olan Charles de Peyssonel, Baron'un anılarını şiddetle eleştiren, dil yanlışlarını, abartmalarını, tahriflerini gösteren bir kitap yazmıştır; bkz. *Lettre ... contenant quelques observations relatives aux Mémoires, qui sont parus sous le nom de Mr. Le Baron de Tott* (Amsterdam, 1785). Baron'un eleştirilerinde haklı olduğu yanlar olmakla beraber, aralarında yaşadığı kişileri aşağı görme, abartma, bazen yalan söyleme eğilimi ve genel olarak Türkleri düşman olarak görmesi yüzünden verdiği bilgilerin bazıları inanılırlık değerinden kaybeder ve ihtiyatla karşılanmayı gerektirir.

30 Constantin François Chasseboeuf, comte de Volncy (1757-1820), Suriye ve Mısır'da 1783-1785 arasında geniş geziler yapmıştır; anıları için bkz. *Voyage en Egypte et en Syrie, pendant les arınées 1783, 1784 et 1785,* 2 cilt (Paris, 1786). Osmanlı-Rus savaşı üzerine yazdığı ünlü eserinde Türk ler hakkındaki yargısını şu sözü özetler: "Tanrının yargısı verilmiştir; onları artık hiçbir şey kurtara maz" (özgün metinde italikle yazılmıştır); bkz. *Considérations sur la guerre des Russes et des Turcs* (Paris, 1788-1789), s. 15. Volney'nin *Les ruines ou Méditations sur les révolutions des em pires* (Paris, 1791) adlı kitabı Yeni Osmanlılar arasında çok rağbet görmüş, daha sonra *Harabeler* (İstanbul, 1924) adı altında Osmanlıca'ya çevrilmiştir. Yeni Osmanlıların, yazarın Türkler hakkın daki fikirlerini ve Latin harflerinin uygulanması hakkındaki görüşünü *(Oeuvres,* cilt VIII) tanıyıp ta nımadıklarını bilmiyoruz.

31 Mustafa Nuri Paşa, IV: 24; 2. baskı: II: 183.

IV

İKİNCİ AŞAMA: NİZAM-I CEDİT

1. Yeni reform projeleri

Osmanlı devletini Fransa'da ihtilâlin patlaması kurtardı. Çünkü düşman ordularının İstanbul'a kadar inmesinin yolları açılmıştı. Yaygın bir hale gelen "Türkleri Avrupa'dan atma" ideali neredeyse gerçekleşecekti. Fakat Fransa'daki devrimin aldığı renk, başta İngiltere olmak üzere, Avrupa'nın krallık hükümetlerini ürkütmüştü. İngiliz elçisinin tavsiyeleriyle ağır bir banşa yanaşıldı.

Ancak ondan sonradır ki Padişah III. Selim uçurumun ne denli kenarına gelmiş olduğunu anladı. Cevdet Paşa'nın dediği gibi "yenilgiler devlet adamlarının uyanmasına, ders almasına sebep oldu... Herkes nizamiye askeri icadından başka çare olmadığını anlamıştı. Hattâ Koca Yusuf Paşa ikinci kez sadrazam olup da Yeniçeri Ağası ve sair ocak subaylarına sefer keyfiyetini bildirdiğinde hepsi birden: 120.000'den fazla ocaklı askerimize karşı 8.000 Moskof askeri Tuna'yı geçti, üzerimize gelip gücünü gösterdi. Düşmanın böyle nizamiye askerine bizim askerimiz yeni savaş yöntemlerini bilmediklerinden karşı gelemiyorlar. Biz, bu hal ile kıyamete kadar düşmanı yenemeyiz, diye kestirip atan bir cevap vermişlerdi."[1]

İşte asıl Nizam-ı Cedit dönemi bu tarihten sonra başlar. III. Selim tahta geçişinin ertesinde, geçmişte başvurulan gelenekle 1789'da devlet büyüklerinden, ordu bürokrasisinin görevli ya da görevsiz ileri gelenlerinden, ulemâdan kurulu bir Meşveret Meclisi toplamıştı. Padişahın huzurunda yapılan bu toplantıda kanun ve şeriat gereklerine aykırı eylemlere değinilmiş, bozuklukların giderilmesi gereği üzerinde durulmuş, fakat hiçbir somut reform programı belirmemişti. Eskiden yapılan benzerlerinde olduğu gibi, konuşmaların toplandığı nokta geleneksel Os-

manii örgütlerini bozuluştan önceki özgün durumlarına döndürme tezi olmuştu. III. Selim'in Nizam-ı Cedit rejiminin asıl başlangıcı ise, savaşın sonucundan alınan dersler üzerine oldu. Bunun açılışındaki yenilik, padişahın, zamanın iki yüze yakın ileri gelenini reform projeleri hazırlamak için görevlendirmesi, düşüncelerinde tam bir özgürlük olacağını, bunlardan ötürü kimsenin cezalandırmayacağını bildirmesi olmuştur.

Belgelerden anladığımıza göre. bunların ancak onda biri bu isteği yerine getirmiştir. Cevdet Paşa'nın, bunların birçoğunun işi oyuncağa çevirdiğini, sunulan projelerin bazılarınm padişahı güldürecek kadar saçma olduğunu söylemesinden, gerçekte sunulan projelerin daha çok olduğunu, fakat birçoğunun bir yana atılmış olduğunu tahmin ediyoruz.

Tartışılacak başlıca sorunlar şunlardı.- 1) Nizam-ı Cedit ordusu kurulması, 2) kapıkulu ve tımarlı ordu örgütünün ıslahı, 3) yeni ordu için gerekli kaynakların sağlanması, 4) askerî sanayi ve eğitim ile askerlik ferıni üzerine yazılmış kitaplar hazırlanması ya da yabancı dillerden çevrilmesi.

Projelerden önemli olanların çoğunun ordu adamlarından değil, sivil üyelerden gelmiş olması ilginçtir. Bunların 13 tanesi bürokrasiden, 5 tanesi ulemâdan gelmiştir. En önemlisini ulemâdan Kazasker Abdullah Molla yazmıştır.[2] Projeler bütün halinde incelendiği zaman görülür ki, hepsi askerlik alanında yapılmasını gerekli bulduklan reformlar üzerinde durmuşlardır. Bunlarda başlıca üç eğilim belirir: birincisi, tımarlı örgütü ile kapıkulu ocaklarını eski düzenlerine dönecek biçimde ıslah etmek; ikincisi, bunları eski durumlarına döndürme perdesi altında belli etmeden modern yöntemler uygulamak; üçüncüsü, bunların ıslah olasılığı kalmadığından, Avrupa'da ve Rusya'da olduğu gibi, İbrahim Müteferrika'nın koyduğu terimle "nizam-ı cedit" kurmak ve bunu eski ocaklar tasfiye edilinceye kadar onlarla karıştırmamak. III. Selim'in girişimlerini gözden geçirdiğimiz zaman orta bir yol tutulduğunu görürüz.[3]

Bütün tasanlardaki fikirlerin ağırlık merkezi yeni, düzenli, eğitimli ordu (Nizam-ı Cedit) yetiştirme işi olunca, projelerin kimilerinde iki önemli sorunun tartışılması da yer almıştı: 1) Yeni nizam ordusunun askeri nereden, nasıl devşirilecekti? 2) Bu ordunun finansman işi nasıl kotanlacaktı? Birinci sorunu tartışanların bir tanesi müstesna, hepsi, eski Osmanlı devşirme sisteminin diriltilmesi olasılığı kalmadığı fikrinde birleşiyordu. Ancak yeni bir asker devşirme yöntemini teklif ederken, eski sistemin yansımalarını taşıyan fikirler ileri sürüldüğünü görürüz. Kimileri kölelerden, kimileri savaş esirlerinden asker yetiştirilmesini söylüyor, kimileri böyle bir yönteme Avrupalıların karşı geleceğini, bir kısmı da bu kaynağın yeteri kadar asker sağlayamayacağını ileri sürüyordu. Bir kısmı da yeniçerilerden

ve öteki kapıkulu ocaklarından isteyenlerin ya da kandırılanların yeni orduya alınmasını öneriyordu. Bunu kabul etmeyenler kendi hallerine bırakılacaktı. Bazılarının hâlâ bağlı olduğu fikir eski devşirme yönteminin, devletin askerî hattâ siyasî-idarî seçkinlerini yetiştirecek bir örgüt olarak kurulması fikridir. Örneğin, Çavuşbaşı Mehmet Raşit'e göre Anadolu'dan İslâm ve Hıristiyanlardan isteyenler devşirilmeli, eskiden olduğu gibi, bunlar en yüksek seçkin tabakayı oluşturacak yönde yetiştirilmeli idi (Hıristiyan olanların Müslüman edilmesini de öneriyordu). Böylece, padişaha sadık yeni bir kapıkulu ocağı kurulacaktı. Bunlara yeni silâhlar verilecek, yedirilip giydirilecek, sadakatleri ve sürekli askerlikleri sağlanacaktı. Vaktiyle yeniçerilik kurulduğunda da böyle yapılmış, yetiştirilen devşirmelere zamanın en yeni silâhlan, en yüksek ücreti verilmişti. Bunlara iki kat maaş verilmeli idi. Yaşlanan ya da sakatlananlara emeklilik verilecekti. Bu yeni ordu 20-30 bin kişi olunca yeniçeri ocağı kaldırılacaktı. Abdullah Berrî Efendi ise, aynı düşünce ile yetim ve yoksul çocukların devşirilmesini öneriyordu. Bu takdirde yılda 3-4 bin asker yetiştirilebilirdi. Beş yılda bunlardan 20 bin piyade, 5 bin süvari askeri çıkardı (II. Mahmut zamanında bu uygulandı). Zaten şehirli ve köylü halktan asker alınması başlamıştı. Örneğin 1789'da 15-60 yaşları arasındaki bütün erkek nüfusun savaşa hazırlanması kararı alınmıştı.

Proje yazarları içinde eşkıyadan asker derlenmesini öneren bile oldu. Belki en realist teklif, Yusuf Paşa'dan geliyordu-, bir çeşit genel askerlik ödevi yöntemi ile vilâyetlerde milis kıtaları kurulmalı, bunlar savaş zamanı gelince çağınlarak toplatılmalı, savaş yıllarında kendileri ve aileleri vergilerden muaf tutulmalı idi. Millî bir ordu kurulmasına en yakın fikir buydu. İlk kez olarak devlet halka başvurmuş oluyordu.

Kaynağı ne olursa olsun hepsi kurulacak ordunun eski ordudanayrı bir ör güt olmasını öneriyorlardı. Özellikle topçu ve humbaracı birlikleri ayrı birlikler olacaklar, tüm yeni yöntem eğitim ve silâhlarla yetiştirileceklerdi. Bunlar yabancı subayların eğitimine verilmeli idi. Yusuf Faşa, tımarlı humbaracı ocağının kaldırılmasını, maaşlı asker birlikleri haline getirilmesini öneriyordu. Humbaracı ve lâ ğımcı ocaklarını cahil neferlerin doldurduğunu, bu yüzden Avrupa silâhlarını kul lanmasını öğrenemediklerini bildiriyordu. Tatarcık Abdullah Molla süratli topçu nun arttınlmasını, bunların da bağımsız bir sınıf yapılmasını teklif ediyordu. Pro jelerin hemen hepsi, tımarlı sipahinin askerî değeri kalmadığında birleşiyordu. Bazılan bunların yerine "deli" denen başıbozuklardan, hattâ eşkıyadan muntazam süvari kurulmasını öneriyordu. .

Projelerde Osmanlı askerlik sisteminin iki zayıf yönü üzerinde özellikle duruluyordu. Geleneksel olarak Osmanlı ordusu ilkbahar ve yaz seferlerine göre yetiş-

tirilirdi. Şimdi ise bu artık mümkün değildi. Onun için eski tımarlı ordusu yerine kış ordusu kurulmalı, yeni ordu da yaz ordusu olarak yetiştirilmeliydi. Böylece devletin bir ihtiyat ordusu olacaktı. Zaten askere çok kişi alınıyordu. Geleneksel tutumda, bunların sefer olmadığı zamanda da askerlikte kalmaları isteniyordu. Halbuki buna lüzum yoktu; masraflı idi. Bunlar terhis edilmeli, yalnız daimî asker olarak kalmak isteyen gençler alıkonmalıydı. Banş zamanında genel terhis olunca ve daimî bir genç ordu da bulununca, yeniçerilik kaldırılabilirdi. Projelerin kimilerine göre yeniçeriler savaşta değil (vaktiyle Rusya'da da yapıldığı gibi) inzibat ve itfaiye işlerinde kullanılmalı idi.

Değinilen öteki zayıf yan daha da önemlidir. Bu, asker üzerine hükmeden komuta tabakası sorunudur. "Mansıp" satışı yüzünden önemli askerî mevkileri, askerî yeteneği ve bilgisi olmayan, taktik ve strateji bilmeyen nüfuzlu ya da paralı kişiler elde ediyordu. Ulemâdan Âşir Efendi bunun öteki bir yanına da parmak bastı: yeniçeri ocağı kendi subaylarını seçtiklerinden hükümet ve yüksek komuta ile bu subaylar arasında daima bir boşluk, hattâ büyük zıtlaşma bulunurdu. Yeniçerilerin hükümete düşman olmalarında bunun büyük rolü vardı. Fakat gösterdiği çare, düzeltilmesini istediği sonuçtan daha kötü sonuçlar yaratacak bir çareydi: yeniçeri subaylıklarına, sadakatleri denenmiş saray mensuplan getirilmeli idi! Yeniçerilerin böyle bir şeye asla razı olmayacaklan meydandadır. Projelerin kimileri silâh sanayii, top dökümcülüğü, tersane, topografya, haritacılık, gemi yapımı konularında da fikir yürütmüşlerdir. Fakat hiçbirinde harp okulu açmak fikri yoktu. 1789'daki ilk Meşveret Meclisi açıldığında adalet ve maliye işlerindeki zulümlerden söz edildiği halde, bu projelerde bunlar ve medreselerin (o zamanın eğitiminin) modernleştirilmesi üzerine pek az fikir yürütülmüştür. Bellidir ki "nizam-ı cedit" ile kastedilen "yeni bir rejim" değil, ilk kez İbrahim Müteferrika'nın anlattığı talimli birliklerden ordu kurulmasıdır. Bu konuda, projelere hâkim olan bir görüş, Atatürk'ün "orduyu siyasetten ayırma" tezinin tersi olan görüştür.

Geleneksel Osmanlı sisteminde din ve devlet nasıl ikiz ise, ordu ile devlet de ikizdi. Bugünkü anlamda asker ve ordu kavramı yoktu. Askerlik ocağı, devletin yönetici tabakasının yetiştirileceği bir folluktu. Bunlar kullardan ya da kölelerden devşirilir, fakat eğitimi sadece profesyonel askerlik eğitimi değil, seçkin tabaka kadrosu eğitimi olmalıdır. Savaş ve savaş sanayiineayrılanlar kul, yönetici tabakaya yükselenler padişaha kul, reayaya hâkimdir.

Yeni ordu kuruluşunda da bu görüşün sürmekte olduğunu görürüz. Buna istisna yalnız bürokrasi ve ulemâdan gelen projelerdir ki bunların en iyi örneği Abdullah Molla'nm projesidir. Ötekilerdeki üstün görüş, yeni kıtalarınayrı oluşundan söz ederken kastedilen, bunların kapıkulu ve tımarlı ordularınmayrı olarak

yetiştirilmesi görüşüdür. Yoksa bu ordu da yine devletin kendisi demek olacaktı. Militer örgütün hükümet dışında profesyonel bir organ olması fikri yoktur. Padişah kulu olmayan, sivil idare mekanizmasındanayrı olan, birliğini, dayanışmasını, kendi meslekî eğitim ve disiplinini kendi yaşamında geliştiren bir ordu kavramı henüz yoktur.

Bu görüşe tek istisna, Yusuf Paşa'nın vilâyetlerde köylüden derlenerek yetiştirilmiş milis kıtaları kurulması teklifiydi. Fakat bu, merkezci bir devletin kabul edemeyeceği bir fikirdi. Zaten o zaman âyân ve derebeyler kaçaklardan, işsizlerden, eşkıyadan ve köylülerden bu çeşit ordular kuruyorlardı.

Rusya modelindeki tutum da kabul edilemezdi. Orada Petro'nun yaptığı şey despotik sistemden feodal aristokrasiye ve serfliğe dayanan bir sisteme geçişle yapılabilecek bir şeydi. Bunda serfleştirilen köylü, saraya sadık bir aristokrasinin emri altındaki orduyu meydana getiriyordu. Devrim sonrası Fransa'sı müstesna, Avrupa devletlerindeki ordu sistemi de hâlâ feodal aristokrasiye dayanıyordu, ingiltere'de, Prusya'da böyleydi. Ancak Fransa'da devrimden önce yalnız fen kıtalan (mühendis taburlan) için burjuva sınıfından kişiler alınmaya başlamıştı. Sonralan Fransa'da "vatandaş"lardan kurulu kitle ordusu yaratıldığı halde, Napoleon bile ordu komutanları arasında yapma bir aristokrasi kurmak zorunda kalmıştır.

Âyân ve derebeylerin güçlendiği bir dönemde halktan derlenecek milis ordusu kabul edilemezdi. Nizam-ı Cedit ordusu gerçi devşirme kapıkulu ordusu da olamazdı; fakat ya kapıkullarından ya da saraya kadar yükselmiş kölelerden gelme (adı geçen Yusuf Paşa bunlardan biridir) seçkin tabakanın hükmü altında, padişahın sıkı gözetiminde olacak bir ordu kabul edilebilirdi. II. Mahmut zamanında bile despotik hükümdarlığın "zâtiyatından" sayılan zarurî bir örgüt olarak görülüyordu. Talimli Nizam-ı Cedit ordusu bunları, gerçek bir kul ordusu haline getirecekayrı ve yeni bir güç olacak sanılıyordu.

Projelerdeki bu bellibaşlı fikirler, Cevdet Paşa'nın Avrupa'da gelişen savaş fen ve sanatlan hakkındaki kitapların bile çevrilmediği bir zamanda proje yazarlarının arasında askerlik nazariyelerini bilen bulunmadığı yollu eleştirisinin, yazarların ancak bir kısmı için doğru olduğunu gösterir. İbrahim Müteferrika'nın yeni ordu nizamları hakkındaki kitabı ile Montecuccoli çevirisinden başka, yukarıda sözünü ettiğimiz Choiseul-Gouffier'nin elçiliği zamanında iki Fransız subayının verdiği derslerin Fransız elçiliği basımevinde basılan eserleri bulunmakla birlikte, yazarların çoğunun bunları okumamış, okumuşsa da ilgilenmemiş olmaları çok muhtemeldir. Cevdet Paşa'nın yermelerine karşın, proje yazarlan içinde bu konuda tümden cahil olmayan kişiler bulunduğu meydandadır. Örneğin Koca Yusuf Paşa'nın, Ruslarla yaptığı savaşlarda esir aldığı Rus subay ve erlerine tatbikat

yaptırdığı, onların yöntemlerini öğrenmeye çalıştığı biliniyor. Daha sonraları yazılmış olan *Hülâsâtü'l-kelâmjl reddi'l-avâm* adlı ve *Koca Sekban Başı layihası* diye bilinen risaleden de Rusya'daki askerî yenileşmelerin, Nizam-ı Cedit anlayışında rolü olduğu açıkça görülür. Ulemâdan olduğu halde, Tatarcık Abdullah Molla'nın projesinde askerlik konulan üzerindeki bilgisi şaşılacak ölçüde moderndir.

Askerî reform düşüncesinde Rusya'da yapılmış olanlardan etkilenildiğini gösteren diğer bir yan, projelerin hemen hepsinin Avrupa'dan eğitici askerî uzman getirilmesinin gerekliliği üzerinde birleşmesidir. 18. yüzyılın ilk yansında Avrupa'da en ünlü askerî uzman sayılan Marquis Sebastien de Vauban'ın (1661-1715), o zaman Avrupa'da bile yeni basılmış olan bir ya da iki eserinin bilindiği, III. Selim'in bunlardan lâğımcılık ve kale savunması üzerine olan yazılarını çevirtmiş olmasından bellidir.[4] Bunlardan başka projelerde, Avrupa'dan askerî uzman getirtilmesi fikri yalnız Fransa'ya inhisar ettirilmekten çıkmış, yazarların çoğu Prusyalı uzmanlar da tavsiye etmiştir.[5] III. Selim zamanında Avrupalı askerlik uzmanları kullanılmış, II. Mahmut zamanında Prusyalı Helmuth von Moltke getirtilmiş olmakla birlikte, hiçbir Avrupalı, komutanlık yerine getirilmemiştir. Bunu yapan tek kişi, III. Selim reformlarının yıkılmasından sonra onları Mısır'da uygulayan Mehmet Ali olmuştur.

2. Uygulamalar

Görülüyor ki III. Selim zamanında uygulanmasına geçilen reformlar temelde militer alana kısılı kalmıştır ve bunlar o zamana göre küçümsenemeyecek ölçüde olmuştur. Yeni askerlik yöntemlerine göre yetiştirilecek orduya gerekli olan yabancı subaylan getirtmek, yerli fen subaylarını yetiştirmek, dışarıdan alınması gerekli silâhlan, mühimmatı getirtmek, içeride yapılabilecek olanlar için işyerleri açmak, bunlar için gerekli ham ve işlenmiş maddeleri sağlamak, yeni kışlalar yaptırmak, fen subayı eğitimi yapan okuUan genişletmek, yenilerini açmak, eğitim için gerekli kitaplan Fransızca'dan çevirtmek ya da yazdırtmak, Nizam-ı Cedit reformlarının başlıca başarıları olmuştur. 1793 ve 1795'te iki kez Fransız Convention idaresine, istenen subay ve teknisyenler için listeler gönderildi. Eski Mühendishâne 1769'da ıslah edilmişti; 1792'de daha da genişletildi. 1795'te buna devam edildi. Öğretmenlerin çoğu Türk, bir kısmı Fransız, ingiliz ve İsveçli idi. Arapça'nın yanında yabancı dil öğretimine ilk kez olarak Fransızca'nın konmasıyla bu dönemde başlandı. Mühendishâne'nin tarihini yazan Mehmet Esat'ın bildirdiğine göre, bu okulda eğitim dört yıl sürüyor, üçüncü ve dördüncü yıllarda as-

kerî tarih dersinden başka topografya, trigonometri, balistik, istihkâm, astronomi ve yüksek matematik okutuluyordu.[6] Gerçekte, bu okul bir mühendis okulu olmaktan ziyade bir harp okuludur; bu bakımdan, Türkiye'de Harp Okulu'nun kuruluş tarihini 1795 saymak yerinde olur. Daha sonraki isyan yüzünden bu okul gelişemediğinden modern anlamda harp okulunu 1825'te Mısır'da Mehmet Ali Paşa başlatmıştır.

III. Selim bu okula büyük ilgi gösteriyordu. Okul kitaplığına birçok yabancı eser getirtti. Kendisi de topçuluk ve mayın (o zamanki terimle "lâğım") konulanna çok merak sardırmıştı. 1812-1815 arasında Türkiye'de bulunmuş olan Fransız topçu subayı Charles Pertusier, Sütlüce'deki Mühendishâne'yi ziyaretini, öğretmenlerle tanışmasını, eğitimin düzeyini takdirle anlatır.[7]

Nizam-ı Cedit ordusunun kurulduğu, 1794'te açıklandı. Fakat ilk Nizam-ı Cedit alayının kuruluşuna daha önceden Levent Çiftliğinde başlanmıştı. *Koca Sekban Başı layihası* olarak bilinen belgenin yazan,[8] ilk olarak neden orada başlandığını şöyle anlatır: 1792'de Rusya ile yapılan banş antlaşması görüşmeleri sırasında, Rusya'ya giden elçilerden ve savaş dolayısıyla Moskova'da esir olarak tutulan kimselerden edinilen izlenime göre Petersburg sarayında istanbul Boğazına yapılacak bir çıkartma ile şehrin ele geçirilmesi için bir plan düşünülmekte ya da hazırlanmaktaydı. Kınm Yanmadasından yönetilecek bir istilâ planının, İstanbul’a "bir yelkenlik mesafede" olan bir üsten yönetilmesi muhtemel olmamakla birlikte, mümkün görüldüğü için, padişahla yapılan görüşmeler sonucunda Bo-ğaz'a yakın bir bölgede böyle bir hücumu karşılamaya hazır modern yöntemle yetiştirilmiş, modern silâhlarla donatılmış bir kuvvet kurulmasına karar verilmişti. Böyle bir kuvvet "manav, börekçi, kayıkçı, hamal ve daha otuz iki çeşit esnaflıkla meşgul" yeniçerilerden toplanacak bir ordu olamazdı. Kısa süre içinde düşmanı karşılayacak güçte nizamlı bir alayın kurulması için Levent Çiftliği bölgesi seçilmişti. Su bentlerine yakın olan bu bölgede kurulacak yeni ocağa, daha önce de yapıldığı gibi, en güvenilir eski ocak olan bostancılardan erler seçilerek işe başlandı. Aynı zamanda Karadeniz Boğazı istihkâmlarının yenilenmesine, modern topçu mevzileriyle takviyesine girişildi. Nizam-ı Cedit'in ilk alayının kuruluşu, şu halde, İstanbul'un Karadeniz'den yapılacak bir çıkarma planına karşı olarak başlamıştır (İleride göreceğimiz gibi Ruslar tarafından denizden İstanbul Boğazı'na çıkarma yapılmıştır-, fakat 40 yıl sonra ve Mısır Valisi Mehmet Ali'ye karşı Osmanlı hükümetinin daveti ile!).

îlk nüve olarak ve daha sonrakilere model olmak üzere 1794'ten önce 1.600 er ve subaydan oluşan alayın kurulmasına başlandı. Bununla birlikte Nizam-ı Cedit'in kuruluşu ilân edildiği zaman, burada ancak 468 er ve 20 subaydan oluşan

bir kıta kurulabilmişti. Henüz kışlalar yapılmadığından bunları çadırlarda ve barakalarda barındırıyorlardı. Altı ay içinde kışlaların yapılması tamamlandı; istanbul'dan devşirilen ve Anadolu ayanının gönderdiği erlerle alay tam kadrosunu buldu. Binalar tamamlandıktan başka, bir tüfek tamirhanesi, iki mescit, bir de okul yapılmıştı. Bunlara, Veli Ağa ile Fransız subaylarının nezareti altında tâlimlere başlatıldı. Padişah Selim de bu alayı sık sık teftişe geliyordu. Levent alayı askerlerine, Fransız ordusunda kullanılan mavi bere ve kırmızı ceketten bir üniforma bile giydirilmişti (Daha sonra, bu bir "mesele" oldu).

1799'da Napolyon'un Mısır'ı işgali üzerine ikinci bir alay daha kuruldu. III. Selim'e verilen projelerden birinin yazan olan Koca Yusuf Paşa'nın tavsiye ettiği gibi, bu alay Anadolu'da yerli halktan devşirilen Türk erleriyle kurulmuştu. Bunlar, valilerin nezareti altında yetiştirilirken 1800'de Üsküdar'da merkezî bir alay kurulmasına ve Selimiye kışlasının yapımına başlandı. Bu alay için Üsküdar'la Kadıköy arasında bir talimgah, bir hastane, bir kitaplık, Üsküdar'da bir basımevi kuruldu.

Osmanlı tarihinde ilk kez olarak bu alayların erlerinin çoğu Anadolu'dan devşirilmiş Türk ve çoğu köylü erlerdi. Bunlara daha yüksek ulufe veriliyor, aileleri vergilerden bağışık tutuluyordu. Üsküdar'daki alay, örgütlenme ve yönetmelik açısından Levent'te kurulanın aynıydı. İki alay ile Anadolu'da kurulan alaylar arasında birlik sağlamak üzere "Ocak Kethüdalığı" adı altında yeni bir daire kuruldu. Yalnız Üsküdar'daki alayı, Levent alayından ayırt etmek üzere erlerine açık mavi renkli üniforma giydirilmişti.

Taşra alaylarının kuruluşunda en çok başarı gösteren Karaman ve Alanya Valisi Kadı Abdurrahman Paşa olmuştu. 1802'de de Abdurrahman Paşa, hemen hemen modern bir asker alma yöntemi geliştirmeyi de başardı. Daha sonra sözünü edeceğimiz "Irad-ı Cedit" örgütü yoluyla tımar-zeamet sistemi gelirleri bütünü ile Nizam-ı Cedit ordusu örgütünün fınansal kaynağı oluyor, bu gelirler mültezimler aracılığıyla Irad-ı Cedit hazinesine geliyordu.

Selim, merkezi Edirne'de olmak üzere Rumeli'de de Nizam-ı Cedit kurulmasına karar vermiş olmakla beraber, bu iş Rumeli ayanının direnişi ile karşılaştı. Bu yüzden devlet, Rumeli'nde âyân askerlerine dayanmak zorunda bulunuyordu. İlk kez olarak, Osmanlı devleti militer temelini Rumeli'nden Anadolu'ya kaydırmış oluyordu.[9]

Bütün bu girişimlerin, yeniliklerin yanısıra çağdaş Batı uygarlığını yeni biçimde anlayan, Batı bilimsel düşününü yansıtan gelişmeler de olmuştur. Nizam-ı Cedit'e karşı çıkan isyanda bunların devrimsel anlamlarının erkenden sezilmiş olmasının rol oynaması dolayısıyla bunlardan da kısaca söz etmemiz gerekir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz Ahmet Resmî'nin ilk kez ileri sürdüğü bir fikrin, yani Avrupa devletler dengesine katılma, Hıristiyan dünyasının devletleriyle yeni biçimde ilişkiler kurmak gerektiği fikrinin uygulanmasına doğru ilk adım III. Selim zamanında atılmıştır. 1795'te başlıca Avrupa devletlerinin başkentlerine elçilik heyetleri gönderilmeye başlandı.[10] Önce Londra'ya, daha sonra Berlin, Madrid, Viyana'ya elçiler gönderildi. Rusya başkentine elçilik gönderilmemesine karar verilmişti; bununla Bâb-ı Âlî Rusya'yı büyük Avrupa devletlerinden saymadığını göstermek istiyordu.

tik kez olarak devleti temsil eden kişilerin kimilerinin, kısa bir süre için de olsa, en önemli Avrupa başkentlerinde oturarak ora hayatını görmeleri fırsatı sağlanmış oluyordu. Buralara gönderilen elçilerin bu ülkelerin askerî kurumlarının, idare yöntemlerinin, hattâ sivil yaşamının görebildikleri yanlarını tanımaya karşı ilgileri önlenemezdi. Fakat bu elçilerin hiçbiri herhangi bir Avrupa dili bilmiyordu. Bundan ötürü bütün temasları, yanlarına verilen Rum tercümanların aracılığına bağlıydı. Bunlar Osmanlı devletine sadakatle hizmet etmiş kişiler olmakla birlikte, içlerinde gönderildikleri devletin casusu durumuna düşenler çıktı (Bunlardan biri olan Godrika'dan aşağıda söz edeceğiz). Selim zamanında yapılan yenilik, bu elçilerin ve tercümanlarının yanına Avrupa dili öğrenmeye memur edilmiş gençlerin tayin edilmesidir.

Avrupa başkentlerine gönderilen elçilerin yabancı dil bilmemeleri yüzünden Batı hayatı hakkındaki bilgilerini ancak tercümanlar aracılığı ile elde etme imkânlan olmakla beraber, Avrupa lehine ya da aleyhine ilginç raporlar ya da sefaretnameler yazanlar olmuştur. Bunlar arasında belki en önemli sefaretname, 1793'te Viyana'ya gönderilen Ebubekir Ratip Efendi'nin, Tatarcık Abdullah Molla projesini tamamlar nitelikte olan raporudur.[11]

Ebubekir Ratip'in, Avusturya'nın askerî ve sivil idaresi hakkında verdiği bil giler bu devletin en önemli yanlarını belirtecek niteliktedir. Bunlar başlıca şu nok talarda toplanır: a) eğitimli, disiplinli ordu, b) düzenli maliye, c) namuslu, dürüst, okumuş memurlar, d) halk arasında ekonomik güvenlik ve refah. Ratip Efendi gerçekte, o zamanın modern devletini nitelendiren en önemli yanlar üzerine par mağını basmış, Tanzimat Fermanı'ndaki fikirleri 45 yıl önce ileri sürmüştü. Selim, bu raporu o denli beğenmişti ki on genç üyeden kurulu bir komisyonun, raporun içeriğinin yerli koşullara göre uygulanmasını kararlaştırma işi ile görevlendirilme si düşünüldü.[12] . : . .

Modern Avrupa rasyonalist bilimsel düşününün yansımalarını gösteren ilk fikirler de bu zamanda kendini gösterdi. Bunlarda henüz daha Fransız Devrimi ideolojisini hazırlayan Aydınlanma dönemi düşünürlerinin siyasal düşüncelerinin

yansımaları yoktur. Önemli olan yanları modern ordu eğitiminde modern matematik biliminin ne denli büyük rolü olduğunu anladıklarını göstermesidir.

Bunun en iyi iki örneği Nizam-ı Cedit başarılarını tanıtmak üzere yazılmış olan ve kısaca sözünü edeceğimiz iki eserdir. Birincisi Seyyit Mustafa tarafından Fransızca olarak yazılmış küçük bir kitaptır. Önce 1803'te Üsküdar'daki basımevinde, daha sonra Paris'te 1807'de ve 181O'da iki kez basılmıştır.[13]

Kitapta bizi asıl ilgilendiren yan "önsöz"dür. Seyyit Mustafa burada matematiğe olan ilgisinin nasıl başladığını, bu konuda Avrupa kitaplarının üstünlüğünü anlayınca nasıl Fransızca öğrenmek zorunluluğu duyduğunu, bu dili öğrendikten sonra Fransızca kitaplar okumanın kendisine nasıl Fransa'ya gitme isteği verdiğini anlatır. Fakat padişah, ıslah edilmiş olan Mühendishâne'de öğretmenlik yapmasını istediğinden ve orada öğretmenliğe tayin edildiğinden Fransa'ya gidemediğini bildirir. Bundan sonra, okuldaki çalışmaların cahil kişilerce nasıl yadırgandığını anlatır. Öğrencilerin öğretmenleriyle birlikte açık alanda hendese uygula-malarını görenler, çekiştirmeye, alaya başlamışlardı. Yapılan uygulamaların anlamını kavrayamayan cahil kişilerin, "Bu kâğıtlara o çizgileri niye çiziyorlar? Bunlardan ne çıkacak? Pusula ve cetvellerle hiç savaş olur mu?" çeşidinden sorulany-la, alay ve tahkirleriyle karşılaşıyorlardı.

Bu kişilerin kimler olduğunu Seyyit Mustafa bize açıkça söylemiyorsa da bunların, halkın yeniçeri ocağındaki işsiz güçsüz takımından olduklarını tahmin edebiliriz. Seyyit Mustafa'nın bu açıdan, modern bilimlerin öğrenilmesine karşı gelenlerin kimler olduğunu, neden bu tepkiyi gösterdiklerini belirtmemesini, ya böyle bir çözümleme yapabilecek görüşten yoksun olmasına ya da Avrupalılar için yazdığı kitapta kendi toplumundaki halk yığınlarının geriliğini açıklamaktan utanmasına verebiliriz. İçinde sesini bu biçimde yükseltecek kişilerin bulunduğu bir toplumda, Seyyit Mustafa gibi yeni bilim adamlarının yapmak istediklerinin tutunup tutunamayacağı sorunu karşısında daha ne gibi koşulların oluşturulması gerektiğini düşünmek yalnız o dönemde değil, daha sonraki dönemlerde de çağdaşlaşma akımının öncülerine özgü bir eksiklik olarak kalmıştır.

Anlattığı koşullar içinde okulun, padişahın yüksek himayesi, kişiliğince bilgisi sayesinde savaş sanatında matematiğin uygulanmasının, istihkâm planlarının, topografya haritalarının yapılmasının kuşkusuz başanlı olduğunu ileri süren Seyyit Mustafa, Doğu dünyasında bilimlerin neden gerilediği konusuna da değinir. Doğu dünyası eskiden bilimlerin merkezi iken Batı dünyasındaki teknik ilerlemeler karşısında geri kalmış, Batı uluslarının kazandığı teknik üstünlük onlara askerlik üstünlüğünü de sağlamıştır. Osmanlıların eski gücü, cesaret ve kahramanlığı tarihlere karışmıştır. Yenilik ve ilerlemenin baş engeli din taassubu ve hurafe-

lerdir. Padişah bu noktayı anlamış, bunun sebep olduğu durgunluğu, kalıplaşmayı yenmeye azmetmiştir. Gerekli yenilikleri uygulamada büyük engellerle karşılaşan padişah bunları yenmek için kuvvet kullanmak zorunda kalmıştır.

Seyyit Mustafa'nın kitabının III. Selim henüz tahtta bulunduğu zaman Paris'te yapılan baskısının başına bir önsöz yazan Fransız Doğu Bilimleri uzmanı Louis Mathieu Langles, yazarın bu yargılarını alkışlayarak imparatorluğun kurtuluşunun Batı bilimlerinin benimsenmesine bağlı olduğu yolundaki inanca katıldığını söyler (sayfa 80, not 12). *Seyyit Mustafa'nın kitabı bize ilk kez olarak Doğu-Batı ayrımı ile farklarının anlaşılmaya başladığını gösterir.*

Seyyit Mustafa'nın kitabına benzer bir başka eser yazan Mahmut Raif Efendi'nin yazdıklan da ilginçtir.[14] 1797'de Fransızca olarak yeni Mühendishâne basımevinde basılan kitabında Türkiye'deki eğitimi sırasında Avrupa'nın politik kurallarına karşı ilgi duyduğunu, Avrupa dünyası üzerine bilgilerini genişletmek için yabancı bir dil öğrenmek zorunluluğu duyduğunu, Avrupa'ya gidebilmek için çaba gösterdiğini anlatır. Seyyit Mustafa'dan farklı olarak Mahmut Raif, muradına erdi. 1793'te elçilik heyetiyle Londra'ya gitti. Öyle anlaşılıyor ki Mahmut Raif Türkiye'de öğrenmeye başladığı ve zamanın diplomasi dili olan Fransızca'yı İngiltere'de ilerletmiştir. Seyyit Mustafa'nın kitabı gibi Mahmut Raif in kitabı da III. Selim'in getirdiği yeni nizam ve uygulamaları tanıtma amacıyla yazılmıştı; onun için Ba-tı'nın siyasal örgütleri üzerine neler öğrenmiş olduğunu bilmiyoruz. Belki de bun-lanayrıca yazmaya cesaret edememiştir. Fakat Mahmut Raif, "ingiliz Mahmut" lâkabının da gösterdiği gibi, o devrin en alafrangalaşmış tipi olarak tanıtılmıştır.

Görüyoruz ki Lâle Devrinde başlamış olan çağdaşlaşma akımı, III. Selim zamanında kısa vadeli sonuçlarını vermeye başlamıştı, tik defa olarak devlet himayesinde ve çevresinde daha önce bulunmayan bir tip, eskinin ulemâ ocağının yerini almak üzere olan "aydın" tipi, daha sonra değişecek olan modern *intelligentsia'mn* öncüleri olarak doğmak üzeredir. Ve yine görüyoruz ki Batı uygarlığının önemli olan farklı yanları sezilmeye başlamıştır. Bundan başka bilgisizlik ve taassup karşıtı olarak bilim ve aydınlanma ayınmı yapılmaktadır. Demek ki askerî anlamda Nizam-ı Cedit, rejim ya da sistem olarak da "Nizam-ı Cedit anlayışı" haline gelmek üzeredir. Çıkan ayaklanmada bu dönüşümün rolü olduğunu ileride göreceğiz.

3. Malî sorun

Reform projelerini özetlemeye başladığımız zaman, asıl sorun olarak ele alınan nizam ordusu kurma işinin finansmanı konusu üzerinde ister istemez

durulduğuna değinmiştik. Geleneksel örgütlerden birinin yerine bir yenisini koyma kararını almış olan devlet, bu masraflı işlere girişeceği bir sırada çok kritik bir ekonomik bunalım, malî sıkıntı içine girmiş bulunuyordu.[15] Yeni bir ordu kurulması büyük ölçüde malî kaynaklar bulunmasını gerektiren bir işti. Projelerde malî soruna ancak dolaylı olarak değinilmişti. Yani önceden bu sorunun kesin çözümünü bulmak düşünülmemişti. Projeler içinde Abdullah Molla'nın projesi müstesna, Osmanlı devletinin 17. yüzyıl boyunca içine girdiği malî bunalımı çözümlemek düşüncesiyle başvurulan zararlı uygulamaları eleştirip yeni yollar araştıran olmamıştır.

Bu zararlı tedbirlerin hemen hepsine I. Abdülhamit zamanının en sıkıntılı günlerinde birer birer başvurulduğu gibi hiçbir sonuç vermeyen başka yollara da başvurulmuştu. Bunlardan biri "müsadere" usulüdür. Ötekisi, bir çeşit iç borçlanma girişimi oldu. Üçüncü bir çaba ise yardım (iane) toplama oldu. İanelerden sağlanan paranın da yeterli olmadığı görülünce 1788'de Hollanda, İspanya ya da Fransa tüccarlarından borçlanma fikri düşünülmüştü. Borçlara rehine olarak dokuma, un, ipek, pamuk ipliği, buğday gibi ürünler gösterilecekti. Hollanda elçisi ile yapılan konuşmalardan sonra bunun mümkün olmayacağı anlaşılmıştı. Bu iş de suya düşünce, eski cankurtaran yola, yani sikkelerin ayarını bozma yöntemine başvurulmuştu.[16]

Hazinenin sıkıntısını gidermek için en son çare olarak başvurulan bu yoldan, sikkelerden çalınan değerlerle hazineye gelir sağlanıyorsa da bu, gerçekte halkın geçim sıkıntısını artıran, toplum ekonomisini daha da baltalayan bir tutumdu. Yeniçeri ayaklanmalarını hazırlayan nedenlerden biri de budur. 1789'da dış borçlanma fikri bir daha canlandı. Hollanda elçisi ile yeniden başlayan müzakerelerde bu kez de olumsuz sonuç alındı.[17] Rusya ile yapılan savaşın zaferle sonuçlanmasını sabırsızlıkla isteyen tecrübesiz padişahın aklına, çaresizlik karşısında şöyle bir fikir geldi: "İspanya ile geçenlerde yaptığımız barış antlaşması ile Cezayir ocaklarının salamlarından onları kurtarmıştık. Acaba buna teşekkür makamında İspanya bize borç vermez mi?" diyerek, İspanyol elçisinden sorulmasını emretmişti. Elçi cevabında, devletinin tarafsız olduğunu, o zaman Rusya ile savaş sürmekte olduğundan, borç vermenin tarafsızlığa aykırı düşeceğini bildirdi.[18] Fas Sultam'ndan, Cezayir ve Tunus Dayılan'ndan da olumsuz cevaplar alındı. O zaman önceki padişahın son yılında başvurulan çareye dönüldü; bozuk sikke çıkanlmasına karar verildi. Saray masraflarına, hükümdar debdebesine yeterince bir sınır bırakılarak saraydaki altın ve gümüş eşya ile sultan hanımlarda, vezirlerde, yüksek ulemâda bulunanlar darphânece satın alındı. Şeyhülislâmın çıkardığı bir fetva ile kadın süsü ve silâhtan başka eşyada altın ve gümüşün şeriata aykırı ol-

duğu gerekçesiyle vali ve kadılara yollanan emirle vilâyetlerdeki altın ve gümüş eşyanın toplattınlmasına başlandı. Toplanan altın ve gümüş geldikçe darphânede sikke olarak kesiliyordu. Böylece, acele durum karşısında hazinenin ihtiyacı geçici olarak karşılanmıştı.

Halbuki genel reform konusunda sunduğu projede Abdullah Molla para tağşişi yolu ile hazine bunalımının çözülemeyeceğini, üstelik bunun yıkıcı ekonomik sonuçlan olduğunu anlatmıştı. Osmanlı maliye tarihinde bu noktayı ilk kez açıklayan adam ulemâ mesleğinden olan bu adamdır. Abdullah Molla, tağşiş usulünün hem halkı, hem hazineyi zararlandıran bir uygulama olduğunu, Avrupa ticaretinin etkilerine karşı bir korunma tedbiri olmadığını, tersine, o ticaretin olumsuz etkilerini artırmaya yaradığını, hem devlet servetinin, hem özel servetin bu uygulama ile kolaylıkla ve daha büyük ölçüde dışarıya akmasına yol açtığını anlatıyordu. Fakat Osmanlı düşününde modern merkantil ekonomi anlayışı olmadığından bu uyarmalar dinlenmemiştir.

Malî bunalımda dış ticaret dengesinin aleyhte oluşunun rolünü gören bazı proje yazarları, dış ticaretin gelişmesi için Avrupalıların deniz ticareti tekelinden kurtulmak üzere deniz ticaret filosu geliştirilmesini ileri sürmüşlerdi.[19] Sonraları bu yolda bazı gelişmeler olmuşsa da, büyük ölçüde deniz yolu ticareti yine Avrupa ticaret şirketlerinin elinde kalmıştır. Özel girişimi teşvik tedbirlerinden de Rum gemicileri yararlandılar. Çünkü Osmanlı geleneğine göre Karadeniz ticareti Rum reislerinin yükümlü olduğu bir görevdi.

Nizam ordusunun kuruluşunu finanslamak için yeni bir çare bulmak gerekiyordu. Devletin zaten gelirleri masraflarına yetmediğinden, yeni ordunun masrafları için mutlaka yeni bir gelir kaynağı bulmak şarttı. Bu masraflara, Haremeyn mukataalan müstesna, darphânece tutulan mukataalar tahsis edilebilirse de bunun da yetmeyeceği tespit edildi. Daha önceleri konmuş olan "zecriyye" resimleri (kahve, tütün ve alkollü içkilere konan resimler) ve pembe (pamuk) resmi gelirleri de yetmeyecekti. Eski gelirlerden başka, yılda 15-20 kese daha lâzımdı. Bunu sağlamak için 1793'te "Irad-ı Cedit Hazinesi" adı altındaayrı bir hazine kurulmasına karar verildi.[20]

Nizam-ı Cedit masraflarının neden bu yoldan karşılanmasına karar verildiği ni anlamak için eski Osmanlı toprak tasarrufu sistemini, sonra da bu dönemde bu eski sistemle sağlanan toprak gelirlerinin nasıl tahsil edilmekte olduğunu bilme miz gerekir.

Eskiden tımarlı ordusunun finanslanmasını hazine değil, tımar-zeamet sisteminin kendisi sağlardı; yalnız kapıkulu ordusunun masraflarını doğrudan doğruya hazine sağlardı. Bu masrafların en büyük kalemini zamanla asker ulufeleri

oluşturmaya başladı. Çünkü bir yandan sikke değeri düşüyor, bir yandan kapıkulu askeri sayıca çoğalıyordu. Birbiri arkasına gelen savaşlar yüzünden açığı kapatmak için maliye, sikke tağşişi yönteminin çeşitlerini uygulamakta idi. Eski tımar ve zeametlerin (kısmen sahiplerinin ve askerlerinin savaş değeri düşmekle, kısmen reayanın nakitle vergi ödeme gücünün düşmesi yüzünden) gelirlerinin değeri düştükçe masraf açıklarını karşılama düşüncesiyle bunların (malî ve askerî yararlılık niteliklerini ispat edenlere, belirli askerî-malî hizmetleri yapma karşılığı olarak verilmeleri yerine) boşalanlarını, hazinenin ihtiyacı olan kesinleşmiş (mukarınen) vergi geliri mikTanrıı (muaccelesini) peşin alma düşüncesiyle, bir "mukataa" (kesişme) olarak ihale ile bu parayı verebilecek kimselere verme usulü başlamıştı. Gerçekte, zamanla birçok "mansıp'lar böyle "satılmaya" başladı. Bu, bizim anladığımız anlamda "satma" değildir; peşin para karşılığı "mansıp'ların kapsadığı gelirleri, yapılan hizmet karşılığı alma hakkının verilmesi demektir.

"Mukataa'ların verilişiayrı ya da aynı zamanlarda ve çeşitli yöntemlerle uygulanırdı. Bunlardan biri, "malikâne" yolu (devlete ait bir mukataanın yaşam süresince verilmesi), diğeri, emanetle verilmesi yolu (bu, bir vilâyetteki mukataaların toptan bir ücret karşılığı birine iltizama verilmesi, onun kendi mültezimlerinden parça parça topladığı taksitler için devlete hesap vermesi demektir), üçüncü bir türlüsü de, bir eyalet ya da sancağın gelirlerini "muhassıl" adıyla bir vezire, bir beylerbeyine, bir valiye, bir âyâna tahsis etmektir. Muhassıllık alan kişinin geliri "mukayyet bedel"den fazla olursa, "faiz" denen bu fazlalık muhassıl olan zatın hizmetine karşılık kân olur. Bu uygulamanın önemli olan farkı, verginin tahsili ve hazineye ödenmesi işinin idare amiri olan zata ya da ayandan sayılan nüfuzlu bir kişiye havale edilmesidir. Bu uygulamalarda, hazine kimi kez ileriye ait yılların peşinlerini önceden aldığından, devlet bütçesinde çok kez 2-3 yıllık, "tedahül" denen bir karışma olurdu ki bunun düzenli bütçe yapmayı güçleştirmek, hazineyi mukataa sahiplerine (âyân ya da paşalara) karşı bir süre borçlu yapmak gibi tehlikeli iki sonucu oluyordu.

Klâsik tımar sisteminden ayrılışın getirdiği bu çeşit uygulamalar, eski Osmanlı sistemini çürüten iki bozuluşa yol açtı: a) "mansıp" ve "mukataa" verilişlerinde asla önlenemeyen yolsuzluklar, b) kamu hizmeti yerine kamu malını (o zamanki anlamla gelirini) kişisel mülkiyet haline getirme eğilimi (Buna daha sonra mirî topraklan da kişisel mülkiyet yapma şekli katıldı). Bu, işin devlet yapısını çürütme yanıdır. Bunun bir de reayayı sömürme yanı vardı. "Satışlarda ister istemez "rüşvet" rol oynamaya başladı. Alan, hem almak için ödediği peşini, hem de ödediği fahiş rüşveti çıkarmak zorunda olduktan başka, bu işe kamu hizmeti amacıyla değil, servet edinmek amacıyla giriştiğinden, "faiz" denen farkı alabildi-

ğince kârlı duruma getirmek ister. Mukataaların "mukayyet bedel'lerinin birkaç seneliğine "muaccel" denen bir miktarı tespit edilirdi. İhalede bu miktar hazinece toptan alınırdı. Boşalan bir mukataa daha önceki mültezimden kalan yıllık "faiz"in beş katına denk olarak artırılacağı sanılmıştı. Gerçekte ise, kısmen enflasyon, kısmen yolsuzluk yüzünden gelirler azalıyordu. Arada da bir zenginleşenler, bir de fakirleşenler (reâyâ) olduğundan yine asıl zararlı çıkan hazine yani devlet oluyor, devletle toplum arasında zaten klâsik sistemde var olan uçurum, bu kez, bu sistemin bozuluşu ile daha da derinleşiyordu.

Bu, reâyâ ve devlet aleyhine sömürücülüğe dayanan bir sınıflaşma sürecinin başlaması demektir. Bunun, Batı'daki yeni "paralı sınıfın doğuşundan farklı olan yanı, servet birikiminde eski üretim biçimlerini değiştirmeye, yeni üretim biçim ve ilişkilerini yaratmaya yol açması yerine, eski üretim yöntem ve ilişkilerini "daha da bozuk ve güçsüz biçimleriyle tutmaya" yol açmasıdır. Ayrıca iki fark daha gelişti: paralı sınıf ile hükümdar arasında bir çeşit "ortaklık" yaratma yerine bir çeşit "düşmanlık" geliştirildi (Kapıkulu müessesesinin sürdürülmesinde bu düşmanlığın rolü olmuştur, çünkü hükümdarlar, kendilerine düşman olduklan halde yine de onlara dayanmak zorunda bulunuyorlardı).

İkinci farklı yan, bu bozuluşu derinleştirmeye yarayan ve yeni ekonomi sisteminin (kapitalist üretim sisteminin) gelişmesini imkansızlaştıran iki tipi, yani "tefeci" ile "sarraf gücünü yaratmasıdır. Tefeci, reayanın cankurtaran yardımcısı rolünde, sarraf da mansıp ve mukataa sahiplerinin garantörü (teminatçısı) rolündedir. Birincisi ile, köylü tefecilik yapan âyâna bağlanır. Mukataa alanlar ödeyecekleri peşin için resmen tanınan ve "kuyruklu" denen sarraflardan bir kefil göstermeye mecburdu; ödemeyi yapamadığı takdirde onu bu sarraf ödeyecekti. Bu yüzden, sarraflar idare amirlerini kontrolleri altında tutarlardı. Demek ki halk ve devlet hazinesi faizcilerle sarrafların ipoteği altına girmişti. Padişahlar işte bu yüzden, kapıkullarına muhtaçtılar. Çünkü ancak onların gücüyle âyâna, paşalara, sarraflara karşı koyabilirler, zaman zaman bunlara yuttuklarını kustururlardı.

Fakat padişahlık sisteminin asıl içinden çıkılmaz felaketi, kapıkulu ocağının da bir geçim ve çıkar ocağı haline gelmesi, yukarıda değindiğimiz gibi açıkça padişahlığa düşman bir güç durumuna dönüşmesi oldu. Her iki müessesenin de başkentte, hattâ sarayda *lobbyleû* vardı. Bunlar ise padişahların iplerini ellerinde bulunduran kişilerdi. Demek ki *eski sistem artık geçmişe karışmıştır.* Nizam-ı Cedit'e neden dört elle sarılındığını şimdi daha iyi anlarız.

Avusturya, Rusya ve İran'la yapılan savaşlar dolayısıyla devletin malî sıkıntısı arttığı için tımar ve zeametlerin askerlikle ilgisi olmayan kişilerin gelir kaynağı haline gelişini önlemeye Halil Hamit zamanında çalışılmıştı. O zaman hükümetin,

yapılan nizâmnâmeleri yürütme gücünde olmadığı ortaya çıktı. Örneğin, düşünülen tedbirlerden biri olan tımar ve zeamet tutanların sancaklarında oturmalan zorunluğu yürütülemedi. Kendilerine bir yıl mühlet verildiği halde Rusya ve Avusturya savaşlarına bu tımar ve zeametlerden asker getirilmediği, getirilenlerin işe yaramadığı ya da gelenlerin kaçtığı görüldü. Örneğin, Anadolu Eyaletinin tımar ve zeamet sahipleri İsmail kalesini bırakıp kaçmışlar, bu kale düşman eline geçmişti. Savaş bittikten sonra yapılan soruşturma sonunda bu tımar ve zeamet sahiplerinin hepsinin sağ salim yaşamakta olduklan öğrenilmişti.

Yeni projelerin hazırlandığı dönemde kapıkulu ocağının ıslah edilemeyeceği nasıl anlaşılmışsa, tımarların da ıslah edilemeyeceği bilindiği için bunları Nizam-ı Cedit ordusunun malî kaynağını sağlama işine bağlayarak bu yoldan ıslah, daha doğrusu tasfiye yoluna gidilmesi düşünüldüğünü anlıyoruz. Zaten padişahın emri ile 1789'da toplanan Meşveret Meclisi'nde, ilk başta yukarıda saydığımız bozulmaların açtığı kötülükler üzerine uzun konuşanlar olmuştu. Yaşatıldığı kapalı hayattan dolayı Osmanlı toprak tasarrufu ve maliyesi işlerinin son durumundan haberi olmayan yeni padişah, bu eleştirileri dinledikten sonra gerekli ıslahat çarelerinin kararlaştırılması için direktifler vermişti. Savaş yılları boyunca ŞeyhülİslâmIık'ta tartışmalar sürdürüldü; 1791'de bir kanun hazırlandı. Gerçekte bu, bir reform kanunu olmaktan ziyade Halil Hamit Paşa zamanında yapılanın, uygulanmasını sağlayacak ceza müeyyideleri koyan bir çeşit ceza kanunu olmuştu. Savaşa gelmeyenlerin tımar ve zeametleri ellerinden alınacaktı. Bunlar başka istihkak sahiplerine verilecek, bu yenilerin de tımarlarında oturmalan şart olacaktı. Boşalmış olduklan halde gizli tutulan tımar ve zeametler meydana çıkarılacak, bunları eline geçirenlerden alınıp müstahak olanlara verilecekti. Mukataa olan tımar ve zeametleri tutanlar mukataalarını eminlerle idare edecekler, bunlar da dindar, namuslu kişiler olacaktı. Geleneksel ya da kanunsal resimlerden başka keyfî olarak halktan hiçbir şey almayacaklardı. Arpalık sahipleri de, arpalıklarını maktu bir ödeme karşılığı mültezimlere vermek yerine, oralara kendi adlarına namuslu, dindar naipler yollayacaklardı. Gelirin beşte birini naibe bırakıp gerisi ile yetineceklerdi.[21]

Böylece tımar ve zeamet sistemi kaldırılmamakla birlikte, ıslah yolu ile hazine geliri bir taraftan arttırılırken bu sistemin yavaşça tasfiyesine doğru bir adım demek olan başka bir yolla bu sistem Nizam-ı Cedit gelirlerinin malî kaynağı durumuna getirilecekti. Bu gelirler, boşalmış mukataaların darphanece yeniden "satılmayarak" doğrudan doğruya iltizama verilmesiyle sağlanacaktı.

Fakat, devlet adamlarının birçoğunun geliri mansıplarının, sadece mukataalarının "faizlerinden geliyordu.[22] Bunlara maaş yerine, devlet topraklarının ge-

lirleri tahsis edilir, bunların geliri mansıbın önemi ölçüsünde olurdu. Şimdi Irad-ı Cedit sağlama pahasına bunlar gelirlerinin bir kısmını kaybedeceklerdi. Onun için boşalmışların hepsinin "zapt" edilmemesine karar verildi. Mirî ve Haremeyn mukataalarından boşalanlardan, "faizieri 10 keseden fazla olanlar yeniden satılmayıp tutulacak, Mirî tarafından doğrudan doğruya iltizamla yönetilecekti. Mukataası olan ricalin ancak 10 keselik mukataalan kalacak, ancak bunlar başka yerlerden iki ya da üç mukataa daha alarak aynı geliri yine sağlayabileceklerdi!

Boşalmışlardan birkaç yıl içinde epey gelir sağlanacaktı. Özel kişilere giden devlet gelirlerinin bir kısmı Nizam-ı Cedit'in masraflarına ayrılacaktı. Boşalmış mukataaların "muaccele"leri mirî hazinenin normal masraflarına karşılık olarak kullanıldığından Mirî'nin eksiğinin nasıl kapatılacağı sorunu da şöyle çözümlendi: bunlar için belirli bir "muaccele" tespit edilecek, bunun dengi olarak "zecriyye" resimlerinden toplanan gelirler mirî hazineye ödenecek, bir yıl içinde tutulan mukataalardan ne kadar "faiz" hasıl olmuşsa "zecriyye"den hazineye tahsis edilen para o miktar noksan olarak verilecek, böylece gelir arttıkça "zecriyye"den verilen miktar azala azala 5-6 yıl içinde hazineye yıllık hasıla olarak "muaccele" kadar para, mukataa "faiz"lerinden gelir olarak sağlanmış olacaktı. O zaman "zecriyye"den para aktanlmasına gerek kalmayacak, onun gelirleri deayrıca Irad-ı Cedit hazinesinde birikecekti.[23]

Ocak 1793'ten itibaren 10 keseden fazla faizli mukataa boşalmışlarının zaptedilmesine, fakat ondan aşağı "faiz'li olanlarının da sekiz yıllıktan aşağıya satılmamasına oy birliğiyle karar verildi. Böylece, 10 keselik mukataa tutan mansıplara daha uzun süreli bir garanti sağlanmış oluyordu. Öyle gözüküyor ki, başta Irad-ı Cedit Defterdarlığı'na ve Nizam-ı Cedit Nâzırlığı'na atanan ve o zaman padişaha çok yakın bir adam olan Çelebi Mustafa Reşit ile büyük mansıp sahipleri arasında çetin pazarlıklar olmuştu.

Çıkan ferman üzerine bu kararların uygulanmasına geçildi. Mirî ve Haremeyn mukataalarının boşalmış ya da boşalacak olanlarının "faiz" tutarlan, bunu tabiatıyla en iyi bilen kişiler olan mültezim ve sarraflardan oluşan bilirkişilerce saptanarak bunların Mirî tarafından "malikâne üzre" zaptına ve iltizama verilmesine başlandı ve "zecriyye" gelirleriyle düşünülen transfer işlemlerine girişildi. Irad-ı Cedit hazinesinin geliri, düşünülen miktan geçtikten sonraki fazlalık da olağanüstü durumlarda kullanılmak üzere, bir çeşit ihtiyat sandığı olarak tutulacaktı.[24] Bu anakaynaktan başka, humbaracı ve tersane tımarlan ile 15.000 kuruştan fazla gelirli olan ve sipahileri tımar topraklarında bulunmayan ya da görevlerini yapmamakta olanların tımarlan da yeni hazinece tutularak bunların iltizamından alınacak gelirlerin de îrad-ı Cedit'e katılmasına karar verildi.

4. Nizam-ı Cedit'in sonuçlan

Nizam-ı Cedit ordusunun kuruluşunun resmen açıklanmasından bir yıl önce kurulmuş olan îrad-ı Cedit rejiminin uygulanması, kısmen de olsa, bozulmuş tımar ve zeamet sistemini devlet maliyesinin bir kalkınma kaynağı durumuna getirme yolunda atılmış önemli bir adım olmakla birlikte, işler yolunda gitmediği takdirde, Nizam-ı Cedit'in geleceği bakımından başlıca üç tehlike ile karşılaşma olasılığı taşıyordu.

Birincisi, mirî toprak gelirlerinin önemli kısmının devletin yeni ordusunun maliyesine çevrilmesinden çıkarı bozulacak kişilerin karşı koymaları ya da sabotajlan, ikincisi başkentte iltizamcılık işleri piyasasındaki gelişmelerin doğuracağı yolsuzluklar, üçüncüsü ise geleneksel hazine ile Irad-ı Cedit hazinesi arasında çıkması muhtemel hesap karışıklıklan, hattâ zıtlaşmalar. Ne yazık ki, bunların üçü de olmuştur ve Nizam-ı Cedit reformunun yıkılışının başlıca nedenleri bunlardır.

On yıl geçtikten sonra, bütün tımar ve zeamet sistemini, Nizam-ı Cedit ordusunun malî temeli durumuna getirme aşamasının başlangıcına gelinmişti. Vaktiyle nasıl tımar gelirleriyle tımarlı ordusunun, dolaylı da olsa, fınansı sağlanıyorsa, şimdi de aynı fınansal kaynak yeni ordunun temeli olacaktı. Fakat devletin militer gücünü, modern eğitimli ve donatımlı bir orduya dayandırma amacı ile başvurulan ve bir çeşit toprak ve maliye reformu olan Irad-ı Cedit uygulamasına geçilirken, bu reformun nesnesi olan gelirlerin alınış ve dağılışlarında çoktan beri başlamış olan ve başka yönde gelişen değişmeler olmaktaydı. Reform, tımar ya da şimdiki durumuyla mukataa sistemini kaldırmadan yalnız sahibine getirdiği "faiz" (kazanç) belirli bir miktardan fazla olanlarına uygulanacak, merkezdeki mansıp sahiplerinin gelirleri garanti edildikten sonra onun dışında olanların gelirlerini doğrudan doğruya (mültezimler yoluyla) hazineye çevirecek bir reformdu. Halbuki bu gelirlere hükmeden yeni güçler vardı ve bunlar bu işten zararlanacaklar, bu gelirlerle elde ettikleri gücü kaybedecekler, merkezin hükmü altına gireceklerdi!

Bu güçlerden biri "âyân"dır. Osmanlı tarihinde, eskiden beri, "vücuh" ya da "âyân" denen kişiler vardı. Fakat Osmanlı siyasasında bunlar devlet rüknü (direği) sayılmazlardı. Bunlar kasabalarda, Hıristiyan toplulukların "kocabaşı'lan gibi, devlet temsilcilerine karşı bir çeşit "halk temsilcileri" sayılırlardı.[25] Bunlar halk tarafından seçilir, bu seçilmeleri bir fermanla tasdik edilerek "âyân-ı vilâyet ve işerleri" olarak atanmış olurlardı. 18. yüzyılın ortalarından sonra bunların nüfuzları ve güçleri artmaya başladı. Bunu sağlayan çeşitli nedenler vardır. Bunların başında merkezî devlet gücünün zayıflaması ve bozulması gelir. Bu bozulmanın görünüşlerinden biri başkentte vezir bollaşmasının, yani mansıp elde etme peşinde

olanların artmasının bir sonucudur.[26] Bunların sayısı, mansıpların sayısından fazla olduğundan bir vilâyete vali olan bir vezire başka bir vilâyetin sancak ve kazalarından mukataalar ayınlarak onlara verilir, onlar da bunların iltizamını idare etmek üzere oralara "mütesellim" ve "voyvoda" denen vekiller yollarlardı. Bunların vergi toplama yetkileri olmakla birlikte başka yetkileri olmadığından yavaş yavaş bazı idare, maliye, hattâ yargı işleri "âyânlar"ın eline verilmeye başladı. Başlangıçta ayanlarla vali, muhassıl, mütesellim ve voyvodalarla bunlar arasında çıkan çatışmalar olurdu. Çünkü bunlar elde ettikleri gelir kaynaklarını kullanabilmek ve başkentte ödedikleri fahiş rüşvetleri çıkarmak için, âyânların tayin ve azillerini kendi ellerine alarak onlardan keyfî vergiler almaya kalkarlardı.[27] Fakat bu sıralarda ayanlar artık atanmaya muhtaç olmayacak kadar güçlenmiş bulunuyorlardı. Muhtemel olarak bunda birçok topraklan özel mülkiyet gibi saymalarının rolü olmuştur. Artık ne başkentin, ne de valilerin atamasına ihtiyaç görmeksizin âyânların oğulları âyânlık iddiasında bulunuyorlar, yani yavaş yavaş "âyân hânedanları" kökleşiyordu.[28] Bunların güçlenmeleri sonucunda valiler (ve onların adamlan olan mütesellim ve voyvodalar) ile ayanlar, hattâ (aynı süreç ilmiyye tarikinde de oluştuğundan) kadıların naipleri ile çıkar birliği yaparak hepsi birlikte çıkarlarını zincirleme biçimde reayadan sağlamaya başladılar. Vilâyetlerde idare ve yargı mercileri âyânların hükmünü destekleyen iki merci haline geldi. Âyânların bazılarının güçlenmesini sağlayan muhtemel öteki bir neden (özellikle Rumeli'nde) muhassıllık, iltizam işleri ve çiftlik işletmeciliği (hububat, hayvancılık ve yüncülük) ile yan kapitalist girişimciler olmalarıdır.

Âyânlık resmen tanınmış bir devlet örgütü olmadığı halde yalnız maliye ve askerlik işlerinde değil, siyasette de yer alacak kadar önem kazandı. Nizam-ı Cedit ordusunun karşısına ilk çıkacak gücün bu ayanlar olacağını kestiremeyen padişahın kendisi 1790'da Rusçuk âyânı Şerif Hasan'ı paşalık vererek sadrazam yapmakla herkesi, hattâ bu ağanın kendisini bile hayretler içinde bırakmıştı (âyândan sadrazam gelişi daha sonra da sürmüştür; örneğin Alemdar Mustafa Paşa).

Irad-ı Cedid uygulamalarının Anadolu ve Rumeli'ndeki vilâyetlerde karşılaştığı ikinci güç "derebeyler" olmuştur.[29] Derebeyliğin çıkışı da devlet gücünün zayıflamasının sonucudur. 17. yüzyıl ortalarında devletin artık savaşta kullanacağı ne tımarlı ordusu, ne de kapıkulu ordusu kaldığından Avusturya, Rusya ve İran'la yapılan savaşlarda başka kaynaklardan asker sağlanması gerekiyordu. Bunlar başlıca dört kaynaktan sağlanmaya başlandı: "serhat kullan" (yamaklar), valilerin "yerli kullan", âyânların adamları, işsiz güçsüzlerden toplanabilen gönüllüler. Bunların hepsi derebeyliğin gelişmesini besleyen kaynaklar olmuştur.[30]

Valilik, başkentteki mansıp satışı, rüşvet ve azil uygulamalan yüzünden sağlam bir mevki olmaktan çıkmıştı. Du hale gelen devlet temsilcilerinin devlete sadakati de sağlam olmaktan çıkar. Vezirler ihtiyat olarak bulunduktan vilâyetlerde kendilerini sökülüp atılamayacak güç haline getirmeye çalışırlar. Bu duruma gelenler, başkentin emirlerini dinlememeye, sıkışınca isyan etmeye başlarlar. İçlerinde âdeta yeni bir devlet kuranlar olur. Fakat derebeyler sadece bu kaynaktan gelmez. Yamaklardan, yeniçerilerden de derebeyi olanlar var. Bunları besleyen de asker kaçaklığı ve eşkıyalık olmuştur. Başkent, bunları itaat altına alamadığı ya da, alabilecek olsa bile, savaş dolayısıyla yardımlarına muhtaç kaldığı zaman bunlara vezirlik, valilik, muhassıllık gibi mansıplar vererek yola getirmeye çalışırdı. Fakat bu, onların daha çok güçlenmesine yarar, zamanı gelince yine ayaklanırlardı. Derebeylerin orduları, kendi bölgelerinde toplanan vergilerle finanse ediliyordu. Öteki gelir kaynaklan da köylüyü soymalandır.[31]

Ayanlarla derebeyler arasındaki fark. ayanların çoğunun bağımsızlık istemekten ziyade bir haraçgüzar olarak özerklik peşinde olmalan, nadir olarak isyan etmeleri, çok kez derebeylere karşı devlet yanında savaşmalarıdır. Derebeyler ise bağımsız prenslikler kurma amacı gütmeye eğilimlidirler. İçlerinde Rusya, Fransa ve Avusturya ile temas kuranlar, yardım alanlar vardı. Güçlenmeleri daima merkezî devletin askerî gücünün zayıfladığı, yabancı devletlerle savaş ya da diplomasi güçlükleri içine düştüğü, asker kaçaklarının, eşkıyanın çoğaldığı zamanlara rastlar.[32]

1'798-1804yılları arasına Anadolu ve Rumeli hemen hemen baştan başa âyân ve derebeylerin hükmü altına girmiş bulunuyordu. İmparatorluğun parçalan sayılan Bağdat, Şam (Suriye), Mısır, Arabistan, Necd, Tunus ve Cezayir'de deayrılıkçı akımlar başlamıştı. Hilâfet açısından bunların en önemlisi Arabistan'daki Vehhabîlik hareketi idi.[33] Irad-ı Cedit reformu âyân ve derebeylerin çıkarlarına dokunacak bir uygulama olduğu gibi, Nizam-ı Cedit ordusunun kurulması bunların özlemlerine son verecek bir başarı olacaktı. Bunlar merkezî devlete karşı feodal sınıf beraberliği ya da kapitalist bir girişim sınıfı olmadıklarından,ayrıca, birbirleriyle de devamlı savaş halinde idiler. Kendi hüküm sürdükleri bölgeleri ötekilerin aleyhine genişletmeye çalışıyorlardı. Nizam-ı Cedit bu anarşiye son verecek bir güç olacağı gibi, lrad-ı Cedit reformunun yürütülmesi de emniyet ve asayişin kurulmasına bağlı idi.

Bu koşullar altında taşrada âyân ve derebeyler lrad-ı Cedit'e ve Nizam-ı Cedit'e karşı çıkacaklardı. Nüfuzlarını genişlettikleri bölgelerin lrad-ı Cedit mültezimleri yolu ile merkezî hükümetin malî kontrolü altına girmesi tehlikesi vardı. Devlet bununla beslenecek bir orduya dayanınca, ayanların ve derebeylerin siyasal gücü

kınlabilecekti. Bu açıdan trad-ı Cedit reformu, gerçekte, eski Osmanlı tımar ve zeamet sistemini diriltme girişimidir; fakat bir noktada eskisinden çok farklı ve kusurlu bir yoldan. Çünkü şimdi tımar-zeamet birimlerinin gelirleri askerî-malî hizmet karşılığı olarak askerlik nitelikleri olan kişiler yolu ile değil, profesyonel mültezimler yolu ile elde edilecekti. Bu yüzden ortaya bir de mültezimler güruhunun teşkil ettiği tehlike çıkıyordu.

Irad-ı Cedit'in işe başlaması ile başkentte bir iltizam piyasası ve mültezim sınıfı gelişmeye başladı. İltizam işleri, yani lrad-ı Cedit hazinesine zaptedilen mukataa ve tımar gelirlerini toplama işlerini mültezimlerle yürütmek devlet adamlarından dindarlık, padişaha sadakat (o zaman yurtseverlik ya da milliyetçilik kavramlan yoktu) isteyen işlerdir. Bunlar gölgeli çıkar kombinezonları yaratabilecek işlerdir.

Böyle önemli ve tehlikeli bir reforma girişildiği bir zamanda, Cevdet Paşa'mn deyimiyle "vükelâ-yı asr cem-i emval derdi"ne koyulmuştu.[34] Bunlar sabahlan Enderun'a uğrayıp öğleden sonraları devlet işlerini evlerinde görürler, geceleri mültezimlerle, Eflâk ve Boğdan prenslerinin başkentteki Rum lobicileri olan Memleketeyn kapıkethüdalan gibi rüşvet vasıtası kişilerle, Âsım'ın deyimiyle "çanak yalayıcı esâfü"den adamlarla düşüp kalkarlar, mehtaplı gecelerde kayık sefalarına çıkarlardı. "Görülmedik tarz ve surette büyük ve müzeyyen hâne ve sahilhâneler inşasıyla ziyade sefahat ve ihtişam içinde yaşayan" bir sınıf gelişiyordu. Saltanat büyükleri, "Nizam-ı Cedit işini servet biriktirme aracı yapmışlardı. Bir yandan kendileri sayısız servet biriktirirken öbür yandan akrabalarını ve adamlarını zengin ediyorlardı". Bunlar padişahın etrafını sararak namuslu kişileri birer bahane ile devlet kapısından uzaklaştınrlar, yüksek rütbeli ulemâyı da "semizce arpalıklar ve hediyelerle" sustururlardı. Lâle Devrini hatırlatan eğlencelerde şeyhler ve sofular bile içkiye dalmışlardı. Cevdet Paşa'nm bildirdiğine göre türedi yeni zenginler, masrafları yüzünden iki ucu bir araya getiremediklerinden gayrimeşru kazanç yollarına sapıyorlar, mültezim ve sarrafların avucuna giriyorlar, onların istediklerini yapmaya mecbur oluyorlardı. Bunlara, halkın geçim sıkıntısı içinde olduğu söylendiği zaman, "halkı geçim sıkıntısı meşgul etsin daha iyi; bu saltanat beldesi rical, kibar, servet erbabı yeridir; bu zenginler beldesine fukara tabakası yakışmaz; devlet sahiplerinin yanında bunların yeri yoktur" derlerdi. Sözde halkın sıkıntısına karşı tedbir olarak padişaha rakı ve şarap içme yasağı emirleri çıkarttınyorlar, dışarıdan gelen süs eşyasının ve pahalı kumaşlardan yapılmış elbiselerin giyilmesini yasak ettiriyorlardı. Padişah katında nüfuzlu kişiler, "cem-i emval" (servet biriktirme) amacıyla trad-ı Cedit dışında bırakılan mukataalardan başka bölgelerden ilâveler yaptırarak eski gelirlerinin seviyesini sağlamaya çalışırlardı.

Bu zümre de, âyân ve derebeyler kadar îrad-ı Cedit'in dürüstçe yürürlüğe konmasına karşı olan kişilerdi.[35]

Karşılaşılan üçüncü tehlike Osmanlı devletinin tslâm uygarlığı ile Batı uygarlığı ortasında bulunuşunun önemsiz gibi gözüken fakat Irad-ı Cedit gidişini köstekleyecek bir önem taşıdığı ortaya çıkan bir takvim sorunu ile ilgilidir, tslâm uygarlığının takvimi ay takvimi, Batı uygarlığının takvimi güneş takvimidir. İki takvim arasında her 33 yılda birinci aleyhine bir yıllık bir fark birikir. Osmanlı devletinin gelirlerinin bazıları ay, bazıları güneş takvimlerine göre hesaplandığı gibi, giderleri de böyle hesaplanmakla birlikte (muhasebe akçesine göre ayarlandırılan gümüş kuruş değerlerinin enflasyon dalgalanmalan yüzünden) devlet gelirleriyle hazine giderlerinin tam bir bütçesini yapmak, özellikle ulufe harcamalarının gittikçe artmaya başlamasından sonra, imkânsız bir iş olmuştu.

32 güneş yılı ile 33 ay yılı farkı yüzünden, her 33 yılın bütçesi, aradaki farkı kapatmak için atlanır ve Dr. Halil Sahillioğlu'nun hesaplarının gösterdiği gibi "sıvış yılı" denen bu yıl farkı yüzünden asker ayaklanmalan bile olurdu.[36] Bu ay ve güneş takvimi hesaplan yüzünden hazine zarara uğradığı gibi, bunun ticaret hayatı, görevli maaşlan ve en önemlisi para değeri üzerinde yıkıcı etkileri oluyordu.

Eskiden ordunun tımar-zeamet sistemi kesiminde bu fark, önemli malî bir bunalım yaratmadığı halde şimdi Irad-ı Cedit ile tımar ve mukataa gelirleri maaşlı yeni ordu hazinesine bağlanınca, vaktiyle Gümrük Emini Hasan Ağa'nın 1790'da gümrük işleri için ay hesabını güneş hesabına çevirme işini mirî mukataa gelirleri için de uygulamaya çalışan defterdar Morali Osman Efendi, yaptırdığı incelemeler sonunda geçmişteki hazine zararlarının kapsamının dehşetini anladığı gibi, şimdi Nizam-ı Cedit gelirleri Irad-ı Cedit ile artarken esas mirî hazinenin çok sıkışık olduğu bir zamanda buna benzer bir denkleme yapılırsa hazine gelirlerini de artıracağını hesaplamış, bunların Irad-ı Cedit gelirlerinden olanlarınm mirî hazineye ait olması gerektiği sonucuna varmıştı. Cevdet Paşa'nın deyimiyle "maliye işi iki çatal olmuştu". Bir yandan mirî hazine ödemelerine muhtaç olanlarla Irad-ı Cedit hazinesi ödemelerinden yararlanacak olanlar arasında, bir yandan da yıllık "faiz"i 10 keseden aşağı olanlarla mirî hazine arasında bir çıkar çatışması olacak demekti.

İki hazine arasındaki çatallaşma, padişahın Nizam-ı Cedit tarafını tutması sayesinde, Irad-ı Cedit hazinesi lehine sonuçlandı. Ancak, çoğu büyük devlet adamlan olan yıllık "faiz" geliri 10 kese olanları yatıştırmak için ölçek 30 keseye çıkartıldı, trad-ı Cedit ancak 30 keseden fazla "faiz"i olan mukataaların gelirlerini alacaktı. Bu zamlar yapılınca, Vidin taraflarında zaten yeniçeri yamaklarını Nizam-ı Cedit aleyhine yanına almış olan Pazvandoğlu buna karşı çıktı. Bu artırmalarda

direnildikten başka, başkentten Nizam-ı Cedit düzenini oraya da genişletme emri gelince, kendi mukataalarının gelirlerine engel olan Pazvandoğlu'na düşman kesilen yüksek mevkili kişilerin padişahı kışkırtmalanyla derebeyi savaşlarının en büyüğü başladı. Merkezî devletin hareketine karşı, yalnız yeniçeri yamaklan değil, vergi verecek halk da Pazvandoğlu'nun yanına geçti. Bu savaşlar boyunca, Cevdet Paşa'nın dediği gibi, Pazvandoğlu'nun ünü büsbütün arttı. Onun bu ünü ve tutumu başka yerlere de yayılarak yer yer Rumeli âyânı, "Tavaif-i mülûk" tarzında isyan bayrağını kaldırmaya başladılar. İşin en garip yanı, derebeylere karşı savaşan hükümetin de dağlı eşkıyasını kullanarak anarşiyi daha da genişletmesi, reâyâ arasında (özellikle Sırplar arasında) Osmanlı idaresinden yaka silker hale gelinmesine yol açmasıdır.

III. Selim'in giriştiği köklü militer reform, devletin normal gelirleriyle finanslandırılamayacağı için başvurulan Irad-ı Cedit uygulamasının, eninde sonunda, halkın ekonomik durumuna bağlı kaldığını görüyoruz. Oysa bu dönem, halkın ekonomice en düşkün olduğu bir zamana rastlıyordu.

Tımar, zeamet, mukataa sahipleriyle evkaf mütevellileri, gelirlerini (ya sefahatlarından dolayı borçlu düştüklerinde ya da peşin para almak istediklerinde) yıllığına sarraflara dolgun faizle iltizama verirlerdi. Bu sarraflar da yeniden bir faiz ilâvesiyle bunları profesyonel mültezimlere verirlerdi. Cevdet Paşa'nın anlatışı ile bunlar, "sen filan filan bedeli tahsil et, reayaca bir şikâyet olursa filan filan benim adamımdır, tedip ettiririm; gelecek yıla sana daha fazla iltizam sağlanm" derlerdi. Bütün bunların birlikte sömürüsü altında kalan köylünün, sözde kendini savunma olanaklan vardı.[37] Fakat halk birlik olup başkente şikâyetname yollayınca başlarına daha büyük iş açarlardı. Çünkü şikâyeti inceleme göreviyle gönderilen " mübaşir'ler şikâyet edilenleri suçsuz bulurlar, şikâyetçileri suçlu çıkararak ceza keserlerdi. Bu mübaşirlere giderken birkaç kese akçe ile bir ferman verilirdi. Bunlar gelince görevliler, âyân ve kadıların yerine halkı koruma yetkisinde olan naipler huzurunda ferman okunur, mübaşir, bir mübaşirlik hizmeti parası daha verecek olan tarafı haklı çıkanrdı. Görevli ve naiplerle birlikte bir ilâm hazırlanır, şikâyet edenleri bin kez pişman ederlerdi. Hattâ Cevdet Paşa'nın iddiasına göre, bazen uydurmadan şikâyet arzuhalleri tertip edilerek mübaşirler getirtilir, bunları susturmak için mübaşirlere halktan rüşvet toplanırdı.

Böylelikle, çiftini çubuğunu kaybeden köylü başka yerlere kaçmaya bakardı. Kaçanların vergi yükü de kaçamayanların omuzlarına yükletiliyordu. Bütün yerli ve yabancı tarihçiler bazı bölgelerde köylerin boşaldığını, bazılarının tamamıyla yok olduğunu bildirirler.[38] Kasabalara kaçabilenler içinde bir yeniçeri tezkiresi uydurabilenler yeniçeri olarak ufak bir geçim sağlarlar, bir taraftan da hamallık,

tellaklık, börekçilik, çörekçilik, kasaplık gibi işler yaparlardı. Başkentin erzak ve geçim güçlükleri yüzünden, oraya sokulabilmek çok güçtü. Açıkta kalanların birçoğu eşkıyalığa döner, sonunda bir derebeyinin himayesi altına girerdi.

Başkentte, et, ekmek, yağ, odun gibi maddelere el konmuş, iç gümrük resimleri artınlmış olduğundan geçim fıyatlan fahiş düzeylere çıkmıştı. Günlük maddelerin fiyat yükselmeleri öteki eşya fıyatlarına da yayıldığından şehirli halkın sıkıntısı son dereceyi bulmuştu.[39] Zahire fıyatlarının yükselmesinde enflasyon ve vergilerden başkaf o zaman her ticaret alanında uygulanan "yed-i vahit" (tekel) usulü de rol oynuyordu. Zahire ticareti "kapan" tüccarlarının tekelinde idi. Ekmekçilik bile tekel rejimine girmişti. Devlet nüfuzlulan bunların kârlarından pay alırlardı, iş sahipleri ellerindeki tekeli ancak bu payı ödemekle tutabilirlerdi. Tüccar ve esnaf da fıyatlan yükselterek ödediklerini halktan çıkarmaya çalışırlardı. Zahire kıtlığının bir başka nedeni de Napolyon savaşlan sırasında İngilizlerin kıta Avrupası'na koydukları abluka yüzünden Rumeli'nden dışarıya geniş ölçüde zahire kaçakçılığının başlaması idi.

Başkentteki geçim sıkıntısı yüzünden işsizlik, dolandırıcılık, sahtekârlık görülmedik ölçülere varmıştı. Medrese odalan ülkenin her tarafından akın eden softalarla dolmuştu. Nüfus sıkışıklığı yüzünden yangınlar da çoğalmıştı. Taşradan hamal, kayıkçı vb. işler için gelen Laz, Kürt, Arnavut ve Türkleri (yani Anadolulu rençber reayayı) tehlikeli unsurlar olacaklarından, içeriye sokmamaya ya da sokulanları geldikleri yerlere göndermeye çalışıyorlardı.

Buna karşı, yeniçeri kahvelerinde, reformlar için toplanan gelirlerin büyükle rin cebine girdiği, sefahatlarda harcandığı yollu dedikodular alıp yürümüştü. Padi şahın hassa gılmanları bile duyduklarını, gördüklerini kahvelerde anlatırlardı. Devlet sırlan padişahın kendi yakınlan tarafından abartılarak halk arasında yayı lıyordu. Sarayın saklı hiçbir şeyi kalmamıştı. Özel bir komisyonda tartışılan bir sorunun, Rum tercümanlar aracılığı ile Paris'te bir gazete havadisi olarak çıktığı bile görülmüştü.[40]

Bu kadar karışık, çatışık ve kötü koşullar altında bir reformun basan şansının, Osmanlı rejimi gibi rejimlerde dönüp dolaşıp despot hükümdarın *iradesine* kalmış bir iş olduğunu bu dönem çok iyi gösterir. Bu rejimlerde hükümdar hem asker, hem diplomat, hem idareci, hem hâkim, hem politikacıdır.ayrı organların görevlerinin hepsi zirvede onun *iradesine*, karar verme yetkisine dayanır. Bu sistemlerde padişah bütün güçler arasında denge kuracak bir *büyük babadır*. Bu dengeyi sağlama ise "böl ve hükmet" kuralını başanyla kullanma kabiliyetine bağlıdır.[41]

Bu dönemde, padişahlık rejiminin böyle anlaşılmakta olduğunu o zamanın tarihini yazan Âsim bize şöyle anlatır.- "Nasıl insan tabiatında denge, dört unsu-

run bileşiminden meydana gelirse bir devletin dengesi de dört direğin tutundurulmasıyla sağlanır. Bu direklerin birincisi 'kalem kişileri' (bürokrasi)dir. Ulemâ, kadılar, fakihler, muhasebeciler, müneccimler, mühendisler, tabipler, şairler bu sınıfı oluşturur. Bunlar, unsurlar arasındaki su görevini yaparlar. Mülk (devlet) işlerinin kıvamını sağlayan bu sınıftır, ikinci direk, 'kılıç erleri'dir. Bunlar da ateş unsuruna karşılıktır. Üçüncü direk 'alışveriş, endüstri, hirfet ve zanaat adamları'dır ki bunlar da hava unsurunun karşılığıdır. Başkente ve devlet gücü altındaki ülkelere lüzumlu olan mal (devlet geliri) üretimi bunların eylemleri ile sağlanır. Dördüncü direk 'tarım kişileri'dir. Bunlar da toprak unsuruna karşılıktır. Bazı düşünürler de hükümdarlığın dört direğini: a) ulemâ ve kitap adamları, b) savaş erleri, c) reâyâ olarak ayırırlar ve d) padişahları bunlar arasında 'nefs-i natıka' (ruh) olarak nitelendirirler. Şu halde bu unsurların her birinin ölçüsü gerekli sınırı aşarsa bu, dengenin bozulmasına, ihtilâle, yıkılışa neden olur. Bunlardan birinin, diğer üçüne üstün gelmesi, bir düzenin sakatlığının, bozuluşunun başladığının su götürmez kanıtıdır. Bu yüzden hükümranlığın vücudu demek olan büyük padişahlar dört direğin sürekli olarak dengede olmasına çok önem verirlerdi. Şimdiyse bu durum değişme halinde olduğundan her birinin diğerleri aleyhine taşması, üstünlüğünü kurması gerçekleşmiştir."[42]

Tarihçi Âsim, eski hikmet kitaplarından aldığını söylediği bu görüşün III. Selim zamanında nasıl iflas ettiğini kendine özgü sert ve ağdalı dille anlatmak için birçok sayfa harcar. Anlattıklarından çıkanlar şunlardır: padişah, nizam ordusu işine dört elle sarılırken birbirine karşıt dört yan kendini göstermeye başlamıştı. Eski padişahların bir gücü başka bir güçle kırarak denge kurma yolunu uygulamak isterken, saflığından kendisi bu güçlerin bir kuklası haline gelmişti. Etrafını alan karşıt görüşlü reformcuları birbirine düşürmeye kalkmakla, hiçbiri sürekli ve etkili olmayan bir siyaset yürüteyim derken, padişahın kimin tarafında olduğu da belli olmaz bir hale gelmişti. Sarayda padişahın etrafında dıştan reformcu gözüküp, içinden ona düşman olanlarla, reformu kişisel çıkar konusu yapanların aleyhine dönenler arasındaki klikleşmeler karşısında padişah boyuna adam değiştirir, bazen bir kliği tutar, sonra onun düşmanı olanı destekleyip ötekileri azleder, böylelikle denge kurma yerine dengesizliği büsbütün artırırdı. Padişahın tutumundaki başka bir çelişki de Nizam-ı Cedit işine kışlalara kadar gidecek, askerî okulları denetleyecek, Fransızca'dan çevrilen kitapları okuyacak kadar sarıldığı halde, bir süre sonra bunları bırakarak sarayda onun da eğlence hayatına dalmasıdır. Zamanın olaylarını gözüyle görmüş bir yazar olarak tarihini yazan Âsim ve ona dayanan Cevdet Paşa, israf ve safahat hayatından padişahın da uzak ve habersiz olmadığını özellikle belirtirler. Selim, dört elle sarıldığı işin dört ucunu bırakmıştı.

Böylelikle, Nizam-ı Cedit ve Irad-ı Cedit işlerini ciddiyetle yürütmek isteyen kişilerin hayatını büyük bir tehlikeye atıyordu.

Padişahın karakterindeki üçüncü bir çelişki, yumuşak, zayıf iradeli, saf bir adam olmasına karşın şehzadeliği zamanından beri yaratılan bir efsaneye kendisi de inanarak kendini bir "cihangir" sanmaya başlaması oldu.[43] Aydın bir hükümdar gibi gözüktüğü halde bu cihangirlik efsanesine yol açan babası gibi rüyalara, müneccimlere, üfürükçülere inanıyordu. Bir defasında *istihareye yatarak*, bir defasında kura çekerek sadrazam tayin etmişti. Saraya dolan dervişlerin, şeyhlerin, müneccimlerin beslediği hava içinde, başında bulunduğu sistem türündeki rejimlerde gerekli olan *iradeden* yoksun olan Selim, kendini bir cihangir sanarak gerçekte sahtekârların oyuncağı olmuştu.

Tarih yazan Âsım'ın, "hallerini anlatmaya ne Frengistan kâğıdı, ne de Hin distan kalemi yeter" dediği bu çevrenin adamlan, süslü sözlerle padişaha geçmiş padişahlardan üstün olduğunu,[44] şimdi halka vergiler yükletiliyorsa da Nizam-ı Cedit gerçekleşince düşmanın mağlup edileceğini, düşman mağlup edilince halkın refah ve adalete kavuşacağını telkin ederler, sadrazamlar da "evet, tabii, şüphe mi var, filvaki" gibi sözlerle bu iddialan desteklerlerdi.[45] Selim, bir ara "bazı aklî de liller ve dış emarelerle" işlerin bozuk düzen gittiğini, devlet vükelasının işlerinin aşın hale geldiğini sezmiş, yapılan zulümleri sayıp dökerek bunlara rızası olmadı ğını bildiren bir ferman hazırlamış, yayınlamak üzere sadrazama vermişti. Sadra zam fermanı okuyunca çıkardaşlarını toplayıp tartışmışlar, fermanı yayımlamamaya karar vererek padişaha fermanın okunduğu yolunda yalan söylemişlerdi. Bu sır halk arasında duyulur korkusuyla padişahın aklına hafiflik geldiği, başına cinler üşüştüğü, hezeyan ettiği yollu söylentiler salarak padişahı büsbütün deliye çevirmek için sarayı ilâçlar, üfürükçüler, hekimler, hasekilerle doldurmuşlardı. Bunlar için kurbanlar kesilir, atiyeler dağıtılırdı. Selim'in aklında bir bozukluk ol madığı halde, bu gibi hilelerle padişahın aklını oynattığı söylentileri yayılarak bu hal örtbas edilmişti.[46] Selim, bütün çabalarına rağmen, etrafında dönen dolaplar dan kendini kurtaramıyordu. Âsım'ın deyişiyle padişah, "uygun kurena ve üme raya kafa muvaffak olamadı".

Nizam-ı Cedit'in, sırf yeniçerilerin ayaklanması ve şeriatçıların diri adına yaptıkları kışkırtmalar yüzünden yıkıldığı inancı yaygındır. Bu inancın ne ölçüde yerinde olduğunu kestirmek için bu konuyu en sona bıraktık. Yeniçeriler niçin ayaklanıyorlardı? Bu ayaklanan yeniçeriler kimlerdi? Bunları ayaklandıran ulemâ mıydı? Yeniçeri ocağının kaldırılışı olayı dolayısıyla bu konuya ileride yeniden geleceğimiz için yukarıdaki sorulara göre edineceğimiz bilgiler o olayın tartışılmasına da bir giriş olacaktır.

Tımar örgütü ile kapıkulu örgütünün geleneksel niteliklerinden hangi koşullar altında bozulup çıkmış olduğuna şimdiye kadar çeşitli vesilelerle değinmiş bulunuyoruz. Nizam-ı Cedit'in bozulan bu iki örgütün yerine yeni bir militer örgüt kurma çabasının ilk uygulanışı olduğunu da gördük. Yani Nizam-ı Cedit deneyi, aslında, modern bir siyasal rejim kurma çabası olarak başlamıştı.

Tımar örgütünün askerî bir niteliği kalmadığı için, onun geriye kalan malî yanını yeni bir ordu kurma işinin temeli durumuna getirerek yeni bir militer güç meydana getirilince, yeniçeri örgütü ya kendiliğinden dağılacak ya da dağıtılacaktı. Zaten yeniçerilik artık militer bir ocak değildi. Son zamanların savaşlarında çarpışan askerin çoğu halktan derlenen ya da âyânın sağladığı askerlerdi. Resmen yeniçeri sayılanlar eski yöntemlere göre bile tâlim görmezler, eski silâhlanın kullanmasını bile bilmezlerdi. Kullandıkları arkebuz tüfekleri yeni kundaklı çakmak tüfeklerinin karşısında işe yaramazdı. Kendilerine özgü eski disiplinleri de kalmamıştı. Ocağa hâkim olan Bektaşîlik savaşçılık dini değil, siyasal düzene karşı bir ideoloji olmuştu. Savaşa zorla sürüldükleri zaman içlerindeki Bektaşî babalan şöyle diyordu: "Behey ahmaklar, boş yere neden canınızı telef edersiniz? Size gaza ve şehitlik diye yutturulan lâfların aslı yoktur. Osmanlı padişahı kendi sarayında safasına bakıyor; Efrenç kralı kendi cümbüşünde. Sizin burada dağ başlarında, metrislerde canınızı telef etmenizin ne anlamı var?"[47] Bunlar düşmanın üstün ateş gücü karşısında dayanamadıklarından kaçmaya başlarlar, bozguna sebep olurlar, geri dönemeyenler önlerine çıkan yeri yağmalarlar, birçoğu eşkıya olup derebeylere katılırlardı.

Son zamanları dışında, birçoğu savaştan başka işlerde kullanılırdı. Padişahın ve ricalin korunmasında, saray ve hükümet adamlarının seyahatlerinde, yabancı elçiliklerin yanında, hapishanelerin korunmasında, tütün ve içki yasağı uygulamalarında, yangın söndürme işlerinde kullanılırlardı. Sonraların tulumbacılan, İngiliz elçilerinin kavaslan bu gelenekten kalmadır. Zamanla eski ihtisap işlerini yapanların yerini alarak çarşı ve pazarlara karışırlar, esnaf ve tüccara korku salarlar, bazılarını haraca keserlerdi (baltalarını asarlardı).

Yeniçerilik askerlik değil, ulufe sahipliği demekti. III. Selim, kendisini traş etmeye gelen iki berberin topçu esamesi olduğunu kendilerinden öğrendiği zaman şaşmış, berberlerin elinde ocak esamesi bulunmasının kendinden saklı tutulmuş bir sır olduğunu sanmıştı.[48] Yönetici tabakada olmak nasıl mukataa ve iltizam sahibi olmak demekse, yeniçerilik de yoksul halk tabakasının bir geçim kaynağı olmuştu. Ulufe tezkirelerinin çoğu küçük esnafın elinde olmakla birlikte, bunlar devlet bonosu gibi alınır satılır duruma geldiğinden kadınlar ve çocuklar adına alınmış esame tezkireleri bile vardı. Ulemâdan bir zat öldüğü zaman terekesinde birçok yeniçeri

tezkiresi çıkmıştı. Birçok tezkire de sahipsizdi; çünkü yeniçeri subaylan ölen yeniçerileri bildirmezler, onların tezkireleri ile aldıklan ulufeyi aralarında paylaşırlardı. Birçok yeniçeri süresiz izinli gibi sayılır, subaylar ses çıkarmazdı. Bu izinli yeniçeriler dışarıda iş tutarlardı. Yalnız başkentte değil, belli başlı şehirlerde yeniçerilerin çoğu küçük esnaftı ya da esnaf olanlar yeniçeri olmuştu. Bu şehirlerde, hükümet, eşraf, ulemâ ve zengin esnaf ve tüccar partilerinin karşısında bunlar da siyasal bir parti gibiydiler. Hemen hemen bütün imparatorluk ülkelerinde bir güç birliği denebilecek bir örgüüeşme durumuna gelmekle birlikte, âyân ve derebeyler nasıl birleşik bir sınıf teşkil etmiyorsa, bunlar da bilinçli bir sınıf teşkil etmiyorlardı; çoğun aralarında kavgalar çıkardı. Ancak öteki güçlere karşı kendilerini koruma işinde birlik gösterebilirlerdi. Reâyâ, bu yoldan, reâyâlıktan çıkarak *askerî* tabaka imtiyazını elde ediyorlardı. Bundan ötürü, ocağın kaldırılması eğilimlerine karşı son derece hassas olmuşlardı; varlıklarını tehlikede görüyorlardı.

Yeniçerilerin sırf modern askerlik eğitimine, silâh ve disipline karşı olduklannı sanmak yanıltıcıdır. Bunlar, *her çeşit* askerlik eğitimine ve meslekleşmesine karşıydılar. Böyle oluşunun nedeni devletin bu eski askerlik mesleğini yaşatacak maddî koşullan sağlayamamasıdır. Ocak, çağdaş silâh gelişmelerine koşut olarak yeni silâh ve araçlarla donatılmıştı. Aldıklan ulufe geçimlerine yetmediğinden dışarıda iş tutmak zorunda kalıyorlardı; ulufelerinin artınlması isteklerine çare olarak bu yola gitmelerine göz yumuluyordu. Artık yeni silâhlan öğrenmek, yeni eğitimlere girmek için bulunduktan koşullar altında sivillikteki işlerini bırakamaz, eski yeniçeriler gibi kapalı bir ocak içinde profesyonel asker olamazlardı.

Bu değişmeler uzun bir süre içinde geliştiğinden Osmanlı gelenekçiliğini kendi çıkarlarına göre kullanarak ocaklarının kazandığı prestiji kalkan olarak kullanırlardı. Yüksek tabakanın, devlet ve din nüfuzunu kişisel çıkarlar için kullanmasına karşılık olarak, bunlar da, tarihçilerin "zorbalık" dedikleri tedhişçilikle ya da Bektaşî nihilizmi ile ocaklarını korurlardı. Devletin bunlardan korkması silâhlı güç olmalarından değil, bunalım zamanlarında halk ayaklanmalarını genişletecek bir kanal hizmeti gören siyasal bir güç durumuna gelmiş olmalarındandı. Yeniçeriler sanıldığı gibi şeriatçıların kışkırtmalanyla durup dururken isyan etmezlerdi. Bunalım zamanlarında "kazan kaldırma", yani Osmanlı rejimine özgü bir isyan hareketi başlayınca, farklı çıkarlar peşinde olanların her kafadan çıkardığı sesler kargaşası içinde çok kez bir hükümet darbesine yani padişah indirilişi olayına yol açardı. Şeriat, din sloganları ancak sonuç olarak o zaman ortaya çıkardı. Gerçekte, yeniçeriler şeriatçı hocaların değil, Bektaşî babalarının etkileri altında idiler.

Modern askerliği kabul edenlerin Nizam-ı Cedit saflarına alınması, istemeyenlerin olduklan halde bırakılması kabul edilince devlet bir eski bir de yeni iki

ordu için çift hazine ile çalışacaktı. Fakat yeniçeri ocağını kaldıracak yeni bir ordu gücü geliştirilmesi için girişilen malî politikanın işlemleri günün birinde basit bir yeniçeri kavgasını bir ayaklanma biçimine sokuverecek koşullan alabildiğince geliştiriyordu. Yolsuzluk söylentileri ve pahalılık, bunlara karşın yöneticiler ile mültezim ve sarraflardan oluşan zengin tabakanın sürdüğü müreffeh hayat, padişahın iradesizliği, bu yüzden reform adamlan arasında birlik bulunmayışı ve aralanna bu reformlara düşman olanların girmiş bulunması karşısında, "eski ocaklar, özellikle Bektaşî zümresi bunca yüz ağarttılar; bunca yüzyıldır devlete güzel hizmetler eylediler; bunların ilgası hatıra gelir şey değildir; boşuna vesvese edilmesin. Maksat sırf talimli bir asker yetiştirmek, bir taraftan şecaatleri malum olan eski ocaklar, bir taraftan da bu talimli askerle düşmana galebe etmektir"[49] yollu kandırmacaları, yeniçeriler yutmuyorlardı. Nizam-ı Cedit'e yazılanlar kısa süre içinde tâlimleri anlamsız bulmaya, ocakdaşlarının telkinleri altında, "bu gâvur işi; bize yaramaz" diyerek sıvışmaya başlamışlardı. Nizam-ı Cedit işleri ilerledikçe, bunun eninde sonunda ocağın kaldırılmasına, gelir ve imtiyazlarının ellerinden gitmesine varacağını kavramaya başlamışlardı.

29 Mayıs 1807'de patlak veren ayaklanmayı hazırlayan koşullan anlatmaya çalışan tarih yazan Âsim, "Bektaşî zümresi" ile Osmanlı geleneğine yabancılaşmış aydın zümresi arasında bir paralellik kurar. Ona göre, padişahın ve reformcuların Fransız yanlısı olmalan yüzünden bir Frenk taklitçiliği başlamıştı. "Geleneksel kişilik giysisinden soyunmuş yenilik heveslileri Frenk hocalardan yabancı dil öğrenip korkusuzca konuşuyorlardı. Frenk siyasa fikirlerini öğreniyorlardı. İslâm ve Osmanlı düzenine ve şeriata inanmıyorlar, Kitap ve sürınetteki yargıların ya insan aklı ile konmuş kurallar ya da Israiliyat hurafeleri olduğunu söylüyorlardı, *kanun-ı kadîmin* artık bir eylem ilkesi olma değeri kalmadığını iddia ediyorlardı. Şeriat ve kanun artık ömürlerini yitirmişlerdir iddiasıyla zamanın maslahatı anlamına gelen Frenk politikasını kendilerine eylem ilkesi sayıyorlardı.[50] Devletin başına Tanrısız, Peygambersiz kişileri musallat ederek servet biriktirmekten başka amacı olmayan büyüklere sömürü kapılarını açmışlardı". Âsim, özellikle Ulah ve Rum kişilerin devlet adamlanyla karışık mukataa ve iltizam işlerine giriştiklerini, devlet işlerini evlerinde bunlarla yaptıkları kombinezonlarla idare ettiklerini ileri sürer.

Halkın durumuna ilişkin şikâyetler ve Nizam-ı Cedit işleriyle ilgili söylentiler dinlenmediğinden, padişah ve devlet adamları bunlardan habersizdiler. Fakat devlet adamlan arasında yeniçeri gayreti gütmeyi çıkarlarına uygun bulanlar çoğalıyordu.[51] Bunların yeniçeri yanlısı olmaları şeriat ve kanuna saygılarından değil, siyasal çekişmelerde bunları kendilerine araç olarak kullanma olanağının doğmakta olduğunu görmelerinden ileri geliyordu.

5. Nizam-ı Cedit'in karşılaştığı dış engeller

Buraya kadar Nizaın-ı Cedit'in karşılaştığı engellerin içeriden gelenlerini gözden geçirdik. Şimdi bir de o zamanki Osmanlı devletinin Fransız Devrimi'nin Avrupa siyasetinde yarattığı kasırgalar içindeki durumunu tanımaya çalışacağız. Çünkü, yukarıda gördüğümüz gibi, Osmanlı devleti ilk kez bu dönemde Avrupa diplomasi çevresi içine giriş adımlarını atmıştı.

Osmanlı devletinin devrimci Fransız rejimini tanıması, İstanbul'daki Fransız elçiliğinin devrim temsilcilerine geçmesini kolaylaştırması, Fransız Devrimi'nin temsil ettiği ideolojiyi benimsemekten çok diplomatik nedenlerle olmuştur. Fakat devrimin dolaylı yoldan başka etkileri olmuştur.

Bunların birincisi, başkentte Bâb-ı Âlî'nin diplomatik işlerinin birdenbire son derece artmasıdır. Bu diplomasi işleri de Fenerli Rumların rolüne yeni bir önem kazandırdı. Rum tercümanların Avrupa diplomasisi ile olan ilişkilerde şüpheli roller oynayabilecek bir duruma gelmesi de başlamıştır. İkincisi, özellikle Rum reâyâ arasında Fransız Devrimi fikirlerinin, okumuşlar ve aydınlar yoluyla etkili olmaya başlaması, bu halk arasında biri Rusya, öteki Fransa yanlısı iki kolun çatışır duruma gelmesidir. Üçüncüsü, padişahın kendi reformculan arasında da Rusya-lngiltere yanlıları ile Fransa siyaseti yanlılan arasında bir rekabetin doğması, Napolyon savaşlan döneminde gözüken çok oynak diplomasi kombinezonlarının görülmedik kaypaklıktan yüzünden iki tarafın da prestijini kaybetmesidir. Bazı koşullarda birinci grubun tuttuğu devlet dost gözükürken, koşullar değişince bu devletin dost değil düşman tarafta olduğu görülüyordu. Bu kaymalardan en çok Fransa yanlısı olanlar zarar görmüşlerdir.

Avrupa diplomasisi ile elçilikler kurarak doğrudan doğruya karşılıklı ilişkiler kurulmasına başlandığı halde, hükümette yeni diplomatik ilişkileri yürütecek dışişleri bakanlığı mekanizması bile kurulmamıştı. Avrupa, *Porte* (Bâb-ı Âlî) terimi ile bilinen bir makam tanıdığı halde, gerçekte böyle bir makam ve daire yoktu. Başlıca diplomatik kararlar padişahın kendisi ve etrafındaki saray müşavirleriyle verilir, "Bâb-ı Âlî" sadece bu kararlan dışarıya ileten bir kanal hizmeti görürdü. Bu yüzden, Fransız Devrimi'nin yarattığı karmaşık diplomasi işleri karşısında karar verecek tek kişi padişahın kendisi idi ki, o da Rus, İngiliz, Fransız yanlısı kliklerin telkinleri altında hangi yolu tutacağını kendiliğinden belirleyecek durumda olmaktan çıkmıştı. Bu yabancı devlet yanlılarının birleştiği iki nokta, *mutlaka bir Avrupa devleti ile ittifak kurma zorunluluğu* fikri ile *yabancı bir devletten destek ve yardım sağlanmadıkça devletin ayakta duramayacağı* fikriydi. Fakat, devrim

dönemi Avrupa diplomasisinin beklenmedik kombinezon değişiklikleri yüzünden, bu iki görüşün uygulandığı koşullarda bile girişilen ittifaklar ya olumsuz ya da sonuçsuz ve yararsız kalmıştır.

Bunun en iyi örneği Selim'in en çok eğilimli olduğu Fransa yanlısı diplomasi nin beklenmedik iniş çıkışlan olmuştur. Fransa'daki devrime karşın, eski Osmanlı-Fransız dostluğu devam ediyordu.[52] Fransa'daki yeni rejimi, Prusya'dan sonra ikinci tanıyan Osmanlı devleti olmuştu. Yeni Fransa da, *Ancien Regime'm* benim sediği diplomatik tutumu devam ettiriyordu. Yani, yeni rejimin diplomasisi, Türki ye'de kendi ideolojisini yaymak değil, Fransa'nın Yakın Doğu'daki ticarî ve siyasî çıkarlarını sağlamlaştırmaktı. Uzman ve savaş araçları yardımı yeniden başlamış tı. Ünlü Choiseul-Gouffıer, krallık taraftan olduğu için elçilik arşivlerini Osmanlı hükümetine bırakarak Rusya'ya kaçmıştı.

Bildiğimiz gibi bu elçiliğin bir basımevi vardı. İşte İstanbul'da çıkan ilk gazete, Osmanlı hükümetinin Fransız yeni rejiminin temsilcilerine teslim ettiği bu basımevinde Fransızca olarak yayımlanan gazete olmuştur. 1795'te, yani ilk Türkçe gazetenin çıkışından 34 yıl önce burada *Bulletin de Nouvelles* adı altında çıkan bu gazetede yeni rejimin elçisi Raymond Verniniac, gazetenin, Osmanlı ülkelerindeki Fransız vatandaşlarına yeni rejimle ilgili havadisleri ulaştırmak, Türklere de yeni rejimin dost devlet olduğunu anlatmak amaçlanyla çıkanldığını bildiriyordu. Fakat Verniniac, Nizam-ı Cedit'i bir iç reform işi olarak yürütme isteğinde olanların midesini bulandıracak fikirleri olan bir diplomattı; ona göre Osmanlı devleti böyle reformlarla değil, *Rusya'ya savaş açmakla* eski gücünü kazanabilirdi.[53]

Avrupa'nın karışık ve oynak diplomatik olaylarını zamanında takip etmek için gerekli haberleşme ve enformasyon araçlarından ve kanallarından yoksun olan Selim'in Fransız yanlısı diplomasisine en büyük darbeyi indiren olay, Napolyon'un ansızın Mısır'ı işgali oldu. Osmanlı hükümeti bu haber karşısında şaşkına döndü. Napolyon'un Mısır'ı işgal hazırlıklarının niteliğini, ingiliz diplomasisi bile kestirememiş, ingiltere'ye bir çıkartma girişimine hazırlık olduğunu sanmıştı. Napolyon'un diplomatları ise bu Mısır işgalinin Osmanlı başkentinde büyük bir tepki yaratmayacağı sanısında idiler. Çünkü onlarca hem Osmanlı devletinin Mısır üzerindeki hükümranlığı sözde bir hükümranlık haline düşmüş, hem de bu işgal Osmanlı devletini değil, ingiltere'yi vurmak için yapılmıştı.

Napolyon Mısır'a çıkar çıkmaz Arapça olarak yayımladığı bildiride Müslümanların ve halifenin dostu olarak geldiğini, bir amacının Mısır halkını Memlûklerin zulmünden kurtarmak, öteki amacının Hindistan'ı İslâmlık düşmanı olan İngilizlerin elinden kurtarmak olduğunu ilân ediyordu. Allah'a ve *Kur'an'a* büyük saygısı olduğunu, halkın dinine, ibadetine karışmamaları için askerlerine emir

verdiğini temin ediyordu. "Bismillâhirrahmânirrahîm" başlığı altında Fransız oryantalistlerine Arapça olarak yazdırılan bu bildiri, Haçlı seferleri düzenleyen papaların gücünü, Müslümanlarla savaşan Malta Şövalyeleri'nin ocaklarını söndüren devrim Fransa'sının gerçekte Müslüman sayılacak bir devlet olduğunu da iddia edecek kadar atak bir bildiriydi.[54]

Bu bildiri Osmanlı başkentinde padişahın ve devlet adamlarının eline geçer geçmez, padişahın etrafındaki rakip klikler yerlerini değiştirdiler. Bu kez Rusya'ya ve İngiltere'ye dayanma yanlısı olanlar başa geçti. Napolyon'un bildirisine karşılık olarak yayımladıktan bildiride Fransızların Allah'ı inkâr eden kâfir dinsizler olduğu, ne Tanrı'nın birliğine ne İslâm Allah'ına inandıklan, hattâ kendi dünyalarında bile kiliseleri müsadere ettikleri, papazlan hapsettikleri, kendi dinsizlik ideolojilerine inanmayanlara "aç köpekler gibi" saldırdıklan, bu arada en çok İslâmiyet'e düşman olduklan, Napolyon'u da Mısır'a sırf bu düşmanlıktan ötürü yolladıkları, Mısır halkına yalan söyledikleri, gerçek amaçlarının Mekke'yi, Kabe'yi, Medine'yi yıkmak, tslâm halkını, kadın ve çocuklan kılıçtan geçirmek, kendi dinsizlik doktrinlerini zorla kabul ettirmek, hasılı dini, imanı yok etmek olduğu aynı ataklıkla iddia ediliyordu. Bildiri, "Ey Büyük Tanrı'ya ve Resulüne inananlar! Bu dinsizlere karşı savaş üzerinize farzdır!" uyansıyla bitiyordu.[55]

Bu bildiri propagandalarının kör dövüşü altında bazı gerçekler vardı ki, bunların İngiliz ve Rus diplomasi kanallanyla Osmanlı elçilerine duyurulmuş olması hatıra gelir. Bunlardan biri Napolyon'un, Osmanlı hükümetinden gizli olarak Arap ülkeleriyle ilgilenmesi, Fransız şarkiyatçılarını koruması, Arabistan'a Vehhabi hareketini inceletmek ve Arabistan durumu hakkında bilgiler edinmek üzere o zaman albay olan (daha sonra İstanbul’a General olarak gelecek olan) Sebastiani'yi gizli talimatla göndermesidir.

İkinci gerçek, bu James Bond çeşidi faaliyetlerin daha da hayalâta kaçan bir yanıdır. Doğu seferleri dolayısıyla Napolyon, Osmanlı devletinin parçalanması üzerine yazılmış projeler yağmuruna tutulmuştu. Bu projelerin ya da muhtıraların Napolyon'un Osmanlı Imparatorluğu'nun parçalanması konusundaki düşüncelerinin aydınlanmasına etkisi olduğuna şüphe yoktur. O zaman bu parçalanma olayı "yalanda olacak bir iş" gibi görülüyordu.[56]

Bu projelerin en geniş kapsamlısı, Kodrika muhtırası olarak tanınır. Bu muhtıra Napolyon'a iki proje teklif ediyordu. Birincisine göre Osmanlı İmparatorluğu, biri Asya'da, öteki Rumeli'nde iki devlete bölünecekti. Birincisi Osmanlı hanedanı yönetimi altında teokratik bir devlete bırakılacaktı; başkenti Bağdat olacaktı. Avrupa kıtasında olan ikincisi ise Fransa'nın müttefiki ve koruduğu bir Hıristiyan devleti olacak ve başkenti istanbul olacaktı, ikinci planında Kodrika, Rumeli kıs-

mini bağımsız ya da özerk vilâyetlere bölmeyi öneriyordu. Bunlar Bulgaristan, Sırbistan, Arnavutluk, Bosna, sının Termopil'e kadar olacak Kara Yunanistan'ı ve Yunan Adaları olacaktı. Bunların özerk bölgeler olması kabul edildiği takdirde, buralarda zaten hükmetmekte olan paşaların Fransa himayesi altında paşalık bölgeleri muhafaza edilecekti. Örneğin Vidin Paşası Pazvandoğlu, Bulgaristan valisi olacak, Arnavutluk Tepedelenli Ali Paşa'ya verilecek, bunların prenslikleri irsî olarak tanınacaktı. Mısır tümüyle Fransa'ya katılacak ve Avrupa-Asya ticaretinin merkezi olacaktı. Kodrika planına göre, Napolyon bu bölme planının gerçekleştirilmesinde aracı rolünde ve bu sayılan devletlerin ve özerk bölgelerin koruyucusu durumunda olacaktı. Fransa'nın bu hizmetine karşılık olarak merkezi Bağdat'a taşınacak olan Osmanlı devleti, Fransız kapitülasyonlarını yenileyecek, Fransa'nın Yakın Doğu'daki ticarî ve siyasî tekelini tasdik edecekti.[57]

Napolyon'a bu projeler sunulurken, Rusya'da da Çar Aleksandr'a bölme projeleri sunuluyordu. Bunların en ünlüsü Dışişleri Bakanı Çartoriski'nin sunduğu projedir ki, amacı Osmanlı ülkelerini, Fransa'nın bu ülkeler üzerindeki etkisini ve özlemlerini yok edecek ve Rusya'nın nüfuz ve çıkarlarını sağlayacak yönde bölmekti. Çartoriski, projelerin birinden Pan-slavizm fikrini alarak bunun Balkanlar'da yaygınlaştınlmasının Osmanlı tmparatorluğu'nun çökmesinde sağlayacağı yararlan gösteriyordu.[58]

Kodrika'nm kim olduğunu merak edince öğreniyoruz ki, bu adam İngiliz Elçisi Spencer Smith'in, "kendinden herşey beklenecek karakterde bir Atinalı" diye nitelendirdiği ve Osmanlı Sefiri Morali Seyyit Ali Efendi'nin baş tercümanı olan bir Osmanlı Rumudur. Bâb-ı Âlî'den Âli Efendi'ye gelen bütün yazışmaların kopyalarını muntazaman Talleyrand'a veriyordu.[59] Osmanlı elçilerinin en ahmaklarından olan Ali Efendi'den sonra gelen ve son derece zeki ve kurnaz bir adam olan Halet Efendi, Kodrika'nm ihanetini keşfettiği zaman bu Rum, Fransız Dışişleri Bakanlığı'nın özel müşaviri mevkiinde bulunmakta ve sözünü ettiğimiz projelerini hazırlamakta idi.

Diplomatik ilişkilerde tercümanların önemli rol oynadığını söylemiştik. Hem Avrupa diplomatları, hem Osmanlı devlet adamları onların aracılığı olmaksızın birbirlerini anlayamazlardı. Fakat bu tercümanların da Avrupa diplomasisi hak kında bilgileri Osmanlı "hariciye"sini aydınlatacak değerde değildi. Bu yüzden İn giliz elçisi Spencer Smith, Osmanlı hükümetini, "zamanın Avrupa devletleri ara sında haber alma örgütü en kötü olanıdır" diye tanımlamıştır.[60]

Napolyon'un Mısır seferi yüzünden Fransa ile diplomatik ilişkilerin kesilmesi üzerine, Osmanlı dış siyaseti tam tersine döndü. Bu dönüşün sonucu modern çağ Osmanlı diplomasi tarihinin en acayip hareketi oldu; daha önceleri ts-

veç ve Prusya, Avrupa devletleri arasında kendileriyle ittifak antlaşması yapılan ilk Avrupa devletleri olmakla beraber bu ittifaklardan askerî ve siyasî bir sonuç çıkmamıştı. Osmanlı devletinin askerî ve siyasî sonucu olan bir ittifak olarak, bir Avrupa devleti ile ilk yaptığı ittifak antlaşması işte bu zamanda yapıldı. Bu antlaşma Osmanlı devletinin geleneksel dostuna karşı geleneksel düşmanı olan Rusya ile yapılmıştı! 1798'de Fransa'ya savaş ilân edildi. Rusya ile de bir ittifak antlaşması yapıldı. Rus donanması, tarihte ilk kez olarak İstanbul ve Çanakkale Boğazlarından geçerek Adalar Denizine, bu bölgeyi ve Yunanistan ile Mora ve Arnavutluğu Fransa donanmasına karşı savunmak üzere, girdi. İngiltere de Napolyon'un peşinden donanmasını Amiral Nelson'un komutası altında Mısır'a yolladı.

Demek ki artık Osmanlı tmparatorluğu'nun karalan ve sulan, büyük Avrupa devletlerinin birbirlerine karşı kol gezdikleri bir alan haline gelmiştir. *Bu karşılaşmaların sonuçlandıracağı diplomatik alışverişler, Osmanlı devletinin yaşamasına son verecek döneme kadar ün kazanacak olan "Doğu Sorunu"nu başlatmıştır.*

III. Selim'in reformcuları da birbirlerinin aleyhine, Rus, İngiliz, Fransız yanlısı klikler olarak parçalanmışlardı. Yalnız devlet ve hükümet değil, halk da şaşkına dönmüştü. Padişahın eylemlerine karşı güvensizlik duygulan gittikçe yayılıyordu. Napolyon'un Mısır'ı işgali ve sözü edilen ittifaklar III. Selim'in başına gelecek felaketin başlangıcı oldu. Fransız ihaneti, reform düşmanlarını güçlendirmişti. Devleti Moskof düşmanından korumak için Frenklik tutumu güdülmesinin Moskof ittifakı ile sonuçlanması gibi bir çelişki yüzünden şiddetli bir Avrupalılaşma düşmanlığı da gelişmeye başladı. Rumlar da Rus taraflılan ile Fransız taraflılan olarak parçalandılar. Bu, Yunan bağımsızlığı zamanında da devam etmiştir.

Zihinlerin böyle allak bullak oluşunun arkasından çok geçmeden dış siyaset bir kez daha tersine döndü. Mısır olayının kapanması ve Napolyon'un Osmanlı devletini Rusya'ya ve İngiltere'ye karşı destekler bir siyaset başlatması Selim'i bir süre için kurtardı. Ancak Osmanlı devleti asıl bundan sonra kendini Avrupa siyasetinin kasırgalarının tam ortasında buldu. Napolyon'un Austerlitz zaferi, Fransa yanlısı olanları tekrar sahneye çıkarmıştı. Talleyrand'ın özel olarak gönderdiği sekreteri M. Le Roux, Fransa ile diplomatik ilişkilerin yeniden kurulmasını sağladıktan başka, Avrupa hükümdarları arasında "padişah" rütbesine denk rütbede olmak üzere Napolyon'un "imparator" olarak tanınmasını sağladı. Osmanlı devletinin "padişah" rütbesine denk tanıdığı ikinci hükümdar budur. Birincisi eski Moskof prensi olan Rusya çarını "çasar" (kayser) olarak tanıması olmuştu! Selim'in hükümeti şimdi çasarla imparator arasındaki tepişmenin ortasında çıkar bir yol bulacaktı. Selim, Napolyon'u yalnız kişisel dostu olarak değil, imparatorluğunu Rusya'ya

karşı koruyacak tek Avrupa hükümdarı olarak görmeye başladı ve Napolyon'un kişisel teşvikleri ile yazgısını onun talihine bağlayarak Rusya'ya savaş açtı.

Daha esas savaşlara girişilmeden Napolyon'un ikinci bir ihanetinin haberi geldiği sırada idi ki, çarla Osmanlı tmparatorluğu'nun bölüşülmesi üzerine pazarlık halinde olan Napolyon, İstanbul'da isyan çıktığı, Selim'in tahttan düşürüldüğü haberini aldı. Bu haber üzerine geniş bir nefes aldığını, Türklerin adam olacağını umduğunu, fakat artık bu umuda güvenme zorundan kurtulduğunu söylediğini, sürgünde iken yazdığı hâtıralarında kaydettiği söylenir. Tilsit'teki pazarlıkta çasar ile imparator hemen hemen anlaşmışlardı. İstanbul, Rusya bölgesine bırakılacak, Yunanistan ve Ege Fransız bölgesi olacaktı. Fakat Napolyon, Çanakkale bölgesinin Fransız bölgesi içinde kalmasında kesin olarak direndiği için ikisi de bu pazarlıktan kendi devletleri için yararlı bir sonuç çıkmayacağını görerek bozuştular ve savaşa yeniden başladılar.

Nizam-ı Cedit'e karşı çıkan ayaklanma eski ahşap bir binanın bir köşesine düşen küçük bir kıvılcımın bir yangına dönmesini andınr. Yangının şiddeti, esen rüzgârlarla büyüyüp de durdurulamaz ölçüye geldiği zaman anlaşıldı. İlk Nizam-ı Cedit alayının, İstanbul Boğazını savunma düşüncesiyle Levent'te kurulduğunu, bu alayın askerlerine Fransız asker üniformasına benzer renkte ve biçimde üniforma giydirildiğini söylemiştik. Boğaz kalelerine Karadenizli uşaklar "yamak" olarak yollanmıştı. Kitabından söz ettiğimiz "İngiliz" Mahmut Raif'in, buranın nâzın olarak bu Laz uşaklarına Nizam-ı Cedit üniforması giydireceği sözü üzerine bunlar ayaklandılar. Boğaz tabyalarında başlayan bu kavganın çıkmasında bir Rus kışkırtması var mıydı, bilmiyoruz; fakat olması mümkündür. Ayaklanma, kayıkla kaçmakta olan Mahmut Raif in öldürülmesinden sonra büyüdü. "Kabakçı" lakaplı bir de önder bulundu. Olayı dile getiren tarih yazan Âsım'ın şu sözleri, bu "yeniçeri'lerin kimler olduğunu gösterir: bunlar Boğaz'dan İstanbul'a doğru gelirken "Üsküdar ve Galata'dan güruh güruh hamal, deveci, Arnavut, işsiz, abuk sabuk takımları bu mekruh kavme (Lazlara) katılarak şakavet kaçkınlarının gruplan büyüye büyüye koca bir kalabalık haline geldi. Sandallarla İstanbul tarafına geçerek Balık Pazan ve Yemiş İskelelerinden Ağa Kapısı'na, en son yeniçeri ortalan arasındaki Et Meydanı'na geldiler. Yolda bağıra bağıra amaçlanm ilân ederek, halkın içine sükûnet ve güven vererek şu *büyük adamları bol* İstanbul şehrinde ne kadar hamal, tellak, ırgat ve Türk makulesi, anlayıştan yoksun, pis ve rezil boş gezen" varsa peşlerine taktılar.

Fırtına yalnız yeniçerilerin değil, halkın; yalnız halkın değil, idare ve ilmiyye alanlarının açıkgözlerinin de katıldığı bir kasırga haline geldi. Selim, eski padişahların başvurduğu yola başvurdu: dört elle sanldığı Nizam-ı Cedit'i kaldırdığını ilân ederek yangının söneceğini sandı. Bu olmayınca adamlarının kendisine işlediği

ihaneti, o da bir ihanetle karşıladı; en yakın adamlarını ölü ya da diri olarak isyancıların önüne attı. Onca masrafa mal olan modern ordusunu kullanma şansını bile denemeden, despotik devletler tarihinde her hükümdarın her zaman başına geldiği gibi *tek başına* canını kurtarabileceğini sandı, ama bu sanı da uzun sürmedi.

Notlar

1 Cevdet Paşa, VI: 5. Bu sözler *Koca Sekban Başı lâyihası* adı altında bilinen eserden alınmıştır (s. 28; 2. baskı: s. 61).

2 Sunulan projeleri birleştiren ve özetleyen bir muhtıraya dayanarak başlıca fikirlerin anlatılışı için bkz. Cevdet Paşa, VI: 9 ve sonrası. Bu muhtıranın metninin tamamı için bkz. Enver Ziya Karal, "Nizam-ı Cedide dair Vesikalar", *Tarih Vesikaları,* I, 6(1942): 411-425, II, 8(1942): 104-111, 11 (1943): 342-351 ve 12(1943): 424-432. En iyi iki projenin tam metinleri için bkz. *Tarih-i Osmani Encümeni mecmuası,* cilt VII ve VIII. Sunulan projelerin en önemlisini yazan Abdullah Molla'hın projesi için bkz. *Tarih-i OsmaniEncümeni mecmuası,* VII, 41 (1332/1917): 257-284, 42(1332/1917): 321-346 ve VIII, 43(1333/1917): 15-34; özeti için bkz. Cevdet Paşa, VI: 36-43. ' Proje veren yabancılardan İsveç elçiliğinde çalışan Ignatius Mouradgea d'Ohsson ve Fransız topçu uzmanı Bertrand'ın yazıları yayımlanmamıştır. Ancak birincisinin, Osmanlı devlet örgütleri üzerine yazdığı büyük eserden alacağımız bir parça, görüşü hakkında bize bir fikir verebilir: "Yaygın önyar gılar, daha doğrusu eski âdetlere karşı beslenen batıl inançlar, Avrupalılarla temas yokluğu, yaban cı dillere karşı düşmanlık, Avrupa eserlerinin çevrilmesinin ihmal edilmesi, ülkelerinin sınırlan dışı na seyahat etmeye karşı beslenen nefret, Avrupa devletleri nezdinde elçi göndermeme tutumu, Os manlıların geri kalışlarının başlıca nedenleridir"; bkz. *Tableau général de l'Empire ottoman,* (Paris, 1788-1824), cilt II, s. 483. Bertrand'ın, yabancı uzmanların tavsiyelerinin dinlenmediği, uygulan madığı konusu üzerinde durduğu anlaşılıyor; bkz. Shaw, 93.

3 Başlangıçta Rusya'da da askerî ıslahata böyle bir tutumla girişilmişti. *Pometse* ve *streltsy* örgütle rinden *soldaty* örgütlerinin yöntemlerine bu tutumla geçilemeyeceği anlaşıldığından Büyük Petro zamanında bu iki örgüt tasfiye edilmiştir; bkz. Hellie, 192-195. Aynı sıralarda Avusturya'da da *sol dat* örgütlenmesine başlanmıştır. 18. yüzyılda bu terim Osmanlı yazarlarında da geçer.

4 Bkz. Vauban; Vauban'ın militer tarihteki yeri için bkz. Guerlac.

5 1642'de başlayan *soldaty* birliklerinin kuruluşundan sonra Rusya'da da birçok Batı Avrupalı uz man hizmete alınmıştı; bkz. Hellie, 190-191. Yüksek komutanlar arasında birçok Alman adlarına rastlanır. Büyük Friedrich, piyade savaşı yöntemlerinde önemli yenilikler getirmiş, Prusya askerlik geleneğini kurmuştu; bkz. R. R. Palmer, "Frederick the Great, Guibert, Bulow: From Dynastic to Na tional Wars", Earle içinde, s. 49-74. Eskiden Osmanlıların yaptığı gibi, Rus Çarlığı da saray, ordu ve diplomasi işlerinde çeşitli halklardan gelme kişileri hizmetinde kullanmıştır. Yükselenlere soyluluk unvanları verilirdi. Aslında Alman olan II. Katerina'dan sonra özellikle ordu ve diplomaside kullanı lanların en başında Alman Baltık aristokrasisinden gelen kişilere rastlanır. 19. yüzyıl başlarında Vi yana Kongresi'nde bulunan 37 çarlık diplomatının ancak 16'sı Rus'tu. Almanlardan başka Fin, Po lonya, hattâ Yunan asıllı yükselmiş kişilere rastlanır. Konumuz olan dönemin sonlarında çarlık ha riciyesinin en yüksek iki kişisinden biri, prens unvanını taşıyan Polonyalı Çartoriski, diğeri Korfulu bir Yunanlı olan Kont Kapodistrias'tır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Reinhard Wittram, *Russia and Europe* (Londra, 1973), s. 75-78. Almanların ordu ve diplomaside oynadığı rol, çarlık emperyalizmini eleş tiren Friedrich Engels'in yazılarında da tartışılmıştır. Rusya'da ilk üniversite 1755'te açıldı; ondan sonra 1803, 1804, 1805 ve 1819'da başka üniversiteler açıldı; bunlardaki öğretim üyelerinin he-

men hepsi Batı Avrupalı, özellikle Alman'dı. Rusya'da düşün hayatının başlaması da Alman etkisiyle, Hegel'in tanınmasıyla olmuştur.

6 Mühendishâne'de okutulan dersler üzerine bkz. Mehmet Esat, 9-26 ve 30-31.

7 Charles Pertusier, *Picturesque Promenades in and Near Constantinople,* Fransızca'dan çeviri (Londra, 1820), s. 46-49; aslı için bkz. *Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les ri ves du Bosphore, suivies d'une notice sur la Dalmatie* (Paris, 1815). Topçu subayı olan Pertusier, 1812 ile 1815 arasında Türkiye'de bulunmuştur. Bilimsel düzey üzerine bkz. Adıvar, 186-192.

8 *Koca Sekban Başı lâyihası* adıyla tanınan *Hülâsâtü'l-kelâmji reddi'l-avâm* başlıklı eserin yazarı nın kim olduğu bilinmiyor. Bunun İngilizce çevirisini yapan ve adı verilmeyen kişi, yazan III. Selim zamanının en önemli siması ve lrad-ı Cedit Defterdarı Çelebi Mustafa Reşit olarak gösterir; çeviri için bkz. William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia* (New York, 1820 ve 1971), s. 216-294; MacFarlane de aynı şeyi söyler; bkz. Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny,* (Philadelphia, 1850), cilt I, s. 16. Viyana Devlet Arşivi'ndeki yazmanın başındaki not, yazarı Hoca Münib Efendi olarak gösterir. Aynı yazmanın başına kendi elyazısıyla bir not koyan Abdurrahman Şeref (yazıldığı tarih 2 Temmuz 1917), risale yazarınm kendini 87 yaşında göster mesi dolayısıyla Münib Efendi olamayacağını bildirir; yazarın gerçekten bir sekbanbaşı mı yoksa "erbâb-ı vukuf ve eshâb-ı kalemden" biri mi olduğunun bilinmediğini sözlerine katar. Bu risale yap macıklarla dolu Osmanlı dilinden farklı olarak açık ve dobra bir dille yazıldığı için yazarın bir yeni çeri olduğu sanılıyorsa da dikkatle okunduğu zaman bunun cahil bir yeniçeri tarafından yazılamayacağına hükmolunabilir. Yazar, ad vermemekle beraber, İbrahim Müteferrika, Montecuccoli gibi kişilerin askerlik üzerine yazdıklarını bildiği gibi, özellikle Rusya'nın durumu hakkında oldukça bil gi sahibidir ve Rusya'da bulunmuştur. Risale yazan Nizam-ı Cedit'in kuruluşunun ve ilk alayın Le vent'te çalışmaya başlamasının gerçek nedeninin, İstanbul'un Ruslar tarafından denizden zaptedilme projesi olduğunu bildirir. Onun bildirdiğine göre bu fikri Rusya'da (bir savaş meclisinde?) ileri süren ve savunan kişinin, eskiden Osmanlı reayasından olan ve Rusya hizmetine girdikten sonra önemli bir yer ve servet kazanan bir Rum olduğunu söylerse de bu adamın adını vermez. Bu, Korfulu Kont Yarınis Kapodistrias olabilir mi? (Bu zat sonradan Yunanistan'ın ilk devlet başkanı ol muştur) Gerçekte, İstanbul'un zaptı fikrini 1735-1739 savaşında ilk defa ortaya atan kişi, Rus or dusu komutanlarından Alman asıllı General Mürınich'tir (bkz. Wittram, 56). Denizden zaptetme fikrinin 11. Katerina zamanında çıktığı anlaşılıyor, çünkü o zaman Rusya'nın güçlü bir Karadeniz donanması olduğu gibi, genel olarak Karadeniz, Boğazlar, Ege ve Akdeniz'de ticaret gemisi ve sa vaş gemisi bulundurma hakkını kazanmıştı. *Sekbanbaşı lâyihası* yazarının bildirdiğine göre, Rum reayasından olan o önemli kişi, Katerina'nın İstanbul'u alarak orada Rusya himayesinde bir Grek devleti kurma isteğinin Balkanlar'dan yapılacak askerî harekâtla gerçekleşemeyeceğini ileri sür müştü. Karadan yapılacak saldırı girişimleri güç ve masraflı olduktan başka Osmanlı direnme gücü karşısında başarılı olamazdı. Halbuki Karadeniz kıyılarında hazırlanacak bir armada ile İstanbul Boğazı'na çıkarma yapmak Rusya için artık kolay bir iş olmuştu. İlk yapılacak şey güllelerle İstan bul'un su ihtiyacını karşılayan bentlerin yıkılması olacaktı. Boğaz bölgesi tahkimattan yoksundu; bu yüzden bentlerin yıkılması bir iki saatlik bir işti. Bu, istanbul'da büyük bir korku ve panik yara tacaktı. Rus kuvvetlerinin İstanbul üzerine yürüdüğü haberi gelir gelmez Rusya, dostu olan Rumların yaratacağı kargaşa sayesinde padişahın derme çatma, esnaf bozuntusu ordusunda panik ve ta lan başlayacak, yeniçeri serserileri padişahın ve zengin devlet adamlarının mal ve mülkünün yağ malanmasına koyulacak, ellerine geçirdiklerini mavunalarla Anadolu ve Rumeli'ne kaçırmaya baş layacaklardı. Böyle bir anarşi içinde çaresiz kalan halk teslim olacağından Rus kuvvetleri kolayca İstanbul'u alacaklardı. Risale yazarının iddiasına göre II. Katerina, basan sağlanırsa, bu projeyi tek lif eden adamı İstanbul'a Grek kralı tayin etmeyi vaadetmişti (bkz. *Koca Sekban Başı,* 11-12; 2. baskı: 38). Bu fantastik projenin gerçekten İstanbul'da bir Grek devleti kurma fikrinin en ateşli yan lısı olan azgın Alman kızı Katerina ile hayali geniş Rum'un bir fikri mi, yoksa Nizam-ı Cedit'i hara retle savunan yazarın bu projeyi baş neden olarak gösterme çabasının bir ürünü mü olduğunu söy leyebilecek durumda değiliz. Katerina'nın hazırlıklan üzerine İstanbul'a bu nitelikte istihbarat geldi-

ginin doğruluğuna inanma eğilimindeyiz. Nizam-ı Cedit'e karşı ilk isyanın Boğaz istihkâmlarındaki Karadeniz uşakları arasında başlaması acaba bir raslantı mıdır?

9 Arşivlerden derlenen rakamlara göre Nizam-ı Cedit alaylarının mevcutları 1797'de 2.536 er, 27 subay; 1799'da 4.317 er, 30 subay; 1800'de 9.029 er, 27 subay; 1801'de 9.263 er, 27 subaydı (bkz. Shaw, 131-132). Ankara, Bolu, Kastamonu, Kütahya, Kayseri, Niğde, Kırşehir, Çorum, Menteşe ve İzmir'de kışlalar yapılmıştı. 1806'da mevcut 22.685 er, 1.590 subaydı. 1808'de toplam 23.000 olmuştu. Mustafa Nuri Paşa ise (IV; 108; 2. baskı: II: 296) bu konuda kuşkucudur. Nizam-ı Cedit mevcutlarının 20.000'den ziyadeye vardığı rivayetinin ihtiyatla karşılanması gerektiği fikrindedir; çünkü Levent Çiftliği ve Selimiye Kışlası'yla Konya ve Bolu'daki kışlaların o zamanki hacimleri göz önüne alınırsa bunlarda bu kadar asker barındırılamayacağı, böyle tahminlerin asker gücünü üç katına abartma huyundan ileri geldiğini, gerçekte İstanbul, Konya ve Bolu'dan başka yerlerde Nizam-ı Cedit'in kurulamadığı kanısındadır. Arşivlerdeki rakamların, eğer bu fikir doğru ise, kâğıt üzerinde kalmış rakamlar olması gerekir.

10 Thomas Naff, "Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789-1807" *Journal ofAmerican Oriental Society,* LXXXIII, 3(1963); 303-304 [YN: Elçilik kurumunun ve Osmanlı Dışişleri Bakanlığı'nın tarihçesi için ayrıca bkz. Carter V. Findley, "The Legacy of Tradi tion to Reform: Origins of the Ottoman Foreign Ministry", *International Journal of Middle East Stu dies,* I, 4(1970): 334-357 ve "The Foundation of the Ottoman Foreign Ministry", *International Jo urnal oj Middle East Studies,* III, 4(1972): 388-416].

11 Shaw, 95-98.

12 Enver Ziya Karal, "La transformation de la Turquie d'un empire oriental en un Etat moderne et na tional", *Cahiers d'histoire mondiale,* IV, 2(1958): 431.

13 Séid Moustafa, *Diatribe de l'ingénieur sur l'état actuel de l'art militaire, du génie et des sciences à Constantinople* (Istanbul, 1803; Paris, 1807 ve 1810) [YN: Topkapi Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde "Hazine 621" numarasıyla kayıtlı yazma tercümesinin çevrimyazısı ve Fransızca aslının tıp kıbasımı için bkz. Kemal Beydiüi, "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cédîd'e dair Risalesi", *Tarih Enstitüsü Dergisi,* 13(1987): 387-479],

14 Mahmud Raif, *Tableau des nouveaux règlements de l'Empire ottoman* (Üsküdar, 1797); ayrıca bkz. ihsan (Sungu), "Mahmud Raif Efendi ve Eserleri", *Hayat,* I, 16(1927): 309-312, Tanpınar, 56 ve AdıvarT 187-188.

15 En aşağı bir yüzyıldan beri hazinenin manzarası normal olarak kendisine ait gelirlerin bile tamamını toplayamayan, buna karşılık hiçbir verim karşılığı olmaksızın sayısı gittikçe artan asker ve görevli maaşı giderlerini karşılayamayan bir görünümdedir. Devletin geleneksel gelirlerinin bir kısmı toprak kayıplanyla azalıyor, en önemli kaynak olan toprak gelirleriyle reâyâ ve esnaftan gelen vergiler de kısmen halkın fakirleşmesi yüzünden, kısmen idare adamlarının eline geçmesiyle, kısmen de vergi aracılarının (mültezimlerin, eminlerin, ayanın) ve nihayet derebeylerin elinde kalması yüzünden dü şüyordu. Gelir sağlayan yerleri kaybetmemek düşüncesiyle açılan savaşlar olağanüstü masraflar yükletiyordu. Geleneksel görevlerine gelmeyen tımar ve zeamet askerlerinin yerine derlenen askerler için yapılan masraflar, çoğu savaşa gitmeyen, gitse de işe yaramayan, kaçan ya da önüne gelen yer leri talan eden askerlerin ücretlerinin ödenmesi de masraflar faslını kabartıyordu. Gerçekte, Anadolu ve Rumeli âyânı zaman zaman asker sağlamasaydı, Osmanlı devleti savaşabilecek güçte değildi. Ge ne bunların aracılığı olmasaydı vergi gelirlerinin önemli bir payı da toplanamazdı.

16 örneğin, öldürülen Rum tüccarı Dimitri'nin ve 1787'de Rusya'ya kaçan Boğdan Voyvodası Aleksandros Mavrokordatos'un para ve mallarına el konmasına karar verilmişti. Fakat bunların alacak larının çoğu tahsil edilemedikten başka bunların alacaklıları, edinilen borçları devletten istemeye kalktılar. Satılan mallarından elde edilen servetin bir kısmı da, Cevdet Paşa'nın deyişiyle, "şunun bunun zimmetine geçti". Bunların tasfiyesinden sonra sağlanan 3-4 bin keselik gelir, "Mirî'nin ya rasına merhem olacak" önemde değildi. Başvurulan diğer bir usul, bir çeşit iç borçlanma usulüdür. Örneğin, Bursa'nın zengin tüccarlarından 1.500 kese borç alınabileceği düşünülmüştü. Bursa böl gesinde yapılan soruşturmalar sonunda öğrenildi ki buranın zengin tüccarları Halep, Şam, Bağdat

tüccarları gibi değerli mal ticareti yapan tüccarlar cinsinden olmaktan ziyade murabahacılık işi yapan kişilerdi. Çoğunun serveti borçtu; bu borçların tahsili de kolay bir iş değildi. Bursa zenginlerinden ancak 100.000 kuruşluk bir borçlanma yapılabileceği anlaşıldı ve bunları anlatan Cevdet Paşa'nın sözlerinin gelişinden anlaşıldığına göre bu iç borçlanma gerçekleşmediği gibi sözü edilen Arap bölgeleri tüccarlarından borçlanmaya da girişilmedi ya da buna cesaret edilmedi. Yalnız Cezayir ve Tunus ocaklarının herbirinden 2.000 kese akçe borç istendi. Bu iki ülke, deniz ticareti ve korsanlık sayesinde iyi bir durumda bulunuyordu. Başka bir kez de Fas sultanından borç istenmesi düşünüldü. Diğer başvurulan bir yol iane toplamadır. 10.000 ve 25.000 kuruşluk iki iane girişimi oldu (Cevdet Paşa'ya göre o zamanın 25.000 kuruşu kendi zamanının 200.000 kuruşu karşılığıdır). 1788'de borçlanma konusunu tartışmak üzere o zamanki padişah I. Abdülhamit'in isteğiyle bir konferans toplanmıştı. Defter Emini Hasan, Hollanda, İspanya ya da Fransa'dan borç alınmasını teklif etti. Buna itiraz edenler borç verecek devletin kabul edilemeyecek şartlar koşması ihtimalini, ayrıca şimdiye kadar hiçbir Avrupa devletinden borç istenmediği için, duyulursa devletin itibarının sarsılacağı fikrini savundular. İşin gizli tutulması şartıyla, şeyhülislâmın onayı da alındıktan sonra Hollanda elçisiyle görüşüldü. Elçi kimi nedenlerle bu işin olabileceğini sanmadığını, fakat gerekli yazışmalara girerek olmasını sağlamaya çalışacağını vaadetti. İleri sürdüğü nedenler şunlardı: o zamana kadar iki ülke arasında flnans ilişkileri kurulmamıştı; ikisinin para değerleri arasında çok farklar olduğundan değer denkliğinin kurulması çok güç olacaktı; en önemlisi, Osmanlı devletinin borç karşılığı olarak göstereceği ürünlerin iltizamları çok kez hükümetten ziyade mütegallibenin elindeydi; bunlar ürünlerin iyilerini başka tüccarlara satacaklar, kötülerini devletin borçlandığı ülkenin tüccarlarına bırakacaklardı. Elçi, Osmanlı devletinin yalnız maliyesinin değil, idaresinin de bozuk ve güvenilmez olduğunu, böyle bir idarenin borç için gerekli güvence ve saygınlıktan yoksun olduğunu anlatmaya çalışıyordu. Bu girişim de suyn düşünce son bir yüzyıl içinde boyuna başvurulan hileli para basma yolu konuşuldu. Toplantıya katılanlardan biri bakırdan para keserek değerli madenî paralar gibi sürülmesi gibi bir fikir ileri sürdü. Bu cahil adama anlatıldı ki böyle paralar, devletin savaş malzemesi aldığı Avrupa ülkelerinde, hattâ Mısır'da geçmez, bunlarla hiçbir şey satın alınamazdı; halbuki asıl sıkıntı savaş maliyesi baskılarından ileri geliyordu. Biricik çare gümüş ayan düşük daha çok sayıda gümüş para çıkarmaktı; fakat bunun için de gerekli fazla gümüş stoku yoktu. Comte de Borıneval'in Anadolu gümüş madenlerinin işletilmesi üzerine yaptığı uyarılara rağmen madencilik eski düzeyinden daha aşağı düşmüştü. Bulunan çare şu oldu: elinde altın ve gümüş eşya bulunanlardan fazlaları alınarak eritilecek, halis gümüşü dirhemi 10 paradan olmak üzpre bozuk nakit çıkarılarak, bu hırsızlıktan sağlanacak fazla gelirler sefer masraflarını karşılayacaktı. Cevdet Paşa'nın dediği gibi, görünüşte hayli gelir sağlanmış olmakla beraber, "altın ve gümüşün gerçek değerinin eşyaya olan tabiî nisbeti paranın değişmesiyle değişmeyeceği için örneğin eski sikkelerle 100 paraya alınan bir nesne şimdi yeni iki kuruşluklarla ancak üç kuruşa alınabilirdi." Satın alışta gerçek olan bir kazanç yoktu; en büyük saunalıcı ise devlet olduğundan "sözü edilen gelirler kuşkusuz vehim ve hayalden başka birşey değildi". Görevlilerin ve ulûfelilerin maaşları bozuk kuruşlar üzerinden ödendiğinden bunların geçimi daralıyor, başta yeniçeriler olmak üzere devlete kin besleyen büyük bir yığın yaratılıyordu. Böyle askerlerin, haklarını çalan padişaha ve devlet adamlarına zamanı gelince ihanet etmesine şaşmamak gerekir; ayrıntılar için bkz. Cevdet Paşa, III: 99-101 ve IV: 154-159, 212 ve 295-296.

17 Elçi borç anlaşmasının Avrupa metodlarına göre olmasında direniyordu, özellikle sermayeye sağ lam güvence sağlanması koşulu üzerinde dayatıyordu. Böyle bir isteğin yerine getirilmesi olanağı olmadığından uzun görüşmelerden sonra bu çaba da olumlu bir sonuca varamadı; bkz Cevdet Pa şa, IV: 295.

18 İspanya elçisi verdiği cevapta, hükümeti tarafsız olduğu için savaş içinde bulunan taraflardan birine borç verilemeyeceğini, ancak banş için memnuniyetle aracılıkta bulunabileceğini bildirdi. Bu vesi leyle Cevdet Paşa, çok yerinde bir gözlemini katarak, İstanbul'un mirasyedi hükümetleri gibi İspan ya'nın da Amerika'daki madenlerden sağladığı değerli metali İtalyan, İngiliz ve Hollanda tüccarları na kaptırarak eşsiz hazinesini kaybettiğini, bunu bilmemenin ve İspanya'dan borç istemenin o za-

manki devlette dış dünya koşullan üzerine bilgi olmadığını gösterdiğini söyler. Fas sultanı ile Cezayir ve Tunus bey ve dayılarına başvurulardan da bir sonuç alınmadı.

19 Cevdet Paşa, VI: 57-58.

20 Mekke ve Medine'deki kutsal yerlerin masraflarına karşılık olarak birçok kişinin yaptığı vakıfların ki milerinin gelirleri, maktu bir miktar karşılığı iltizama verilirdi. Bunlara "Haremeyn mukataası" denir.

21 Fazla bilgi için bkz. Cevdet Paşa, IV: 291-292.

22 Cevdet Paşa, VI: 48-49.

23 Cevdet Paşa, VI: 51.

24 1793-1800 arasında el konan mukataaların Başbakanlık Arşivi'ndeki listesi için bkz Shaw, 434 not 60. Shaw'a göre lrad-ı Cedit gelirleri o kadar başarılı toplanmıştı ki, bütün masraflar çıktıktan sonra büyük bir fazlalık kalıyordu.

25 Âyânlık üzerine bkz ismail Hakkı Uzunçarşıh, "Âyân", *İslâm Ansiklopedisi,* cilt II, s. 41-42, Hamil ton A. R. Gibb ve Harold Bowcn, *Islamic Society and the West,* (Oxford, 1950-1957), cilt I, s. 164-165 ve 256-257 ve Bekir Sıtkı Baykal, "Âyânlık Müessesesi Hakkında Belgeler", *Belgeler,* 1(1964): 221-225. 1789-1792 savaşı ayanların önemini ve gücünü artırdı; özellikle bkz Shaw, 78-80 [YN: Ayanlar üzerine ayrıca bkz. Gilles Veinstein, "Âyân de la région d'Izmir et le commerce du Levant (deuxième moitié du XVIIIe siècle)", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* XX(1975): 131-146, Yücel özkaya, AV/H *Yüzyılda Osmanlı imparatorluğu'nda Âyânlık* (Ankara, 1977), Suraiya Faroqhi, "Zeytin Diyarında Güç ve Servet: Edremit Ayanından Müderriszade Hacı Mehmet Ağa'nın Siyasi ve Ekonomik Faaliyetleri", Çağlar Kcyder ve Faruk Tabak (yay.), *Osman lı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım,* çev. Zeynep Altok (İstanbul, 1998) içinde, s. 82-100 ve Yuzo Nagata, *Tarihte Ayanlar: Karaosmanoğullan Üzerinde Bir İnceleme* (Ankara, 1997)].

26 Cevdet Paşa, IV: 286 ve sonrası. Bir eyaletin iki üç kez el değiştirmesi, başkentte memuriyet satışı âdetinin sonucu olmuştur. Bir vezire bir eyalet "tevcih" edildiği zaman resmî "câize"den başka sad razama ya da saray nüfuzlularına bir pay verilirdi. Bundan edindikleri kazancı artırmak isteyen hü kümet ve saray nüfuzluları valileri sık sık azlettirmeye başladılar. O zaman azletme, memuriyetten çıkarma demek değil, tekrar bir mansıp satın alıncaya kadar sıra bekletmek demekti.

27 Valilerin âyânı soymaya çalışmaları üzerine bkz Cevdet Paşa, IV: 286.

28 Bkz Gibb ve Bowen, I: 257 ve Harold Bowen, "Âyân", *Encyclopedia of Islam , 2.* baskı, cilt I, s. 778. Farsça bir sözcük olan "hanedan", Grekçe'deki *dynasteia* karşılığıdır. İkisinin de anlamı, "po litik ya da ekonomik güçlerin kurulu dengesinin yeni koşullar altında ansızın değişmesi ile bazı ki şilerin güçlenmesi"dir. Bizans tarihinde de Osmanlı tarihindeki âyân hânedanlarına benzer güçlere karşılık olarak *dynast'lai* çıkmıştı. Osmanlı soyuna "hanedan" denmesi sonradan çıkma yanlış bir nitelendirmedir.

29 öyle gözüküyor ki, Osmanlı hükümdarlarının derebeylerle uğraşmalarının hâtırasının henüz taze olduğu bir dönemde Fransız Devrimi tarihini öğrenen Osmanlı tarihçileri, feodaliteyi eleştirici tanımlamaların etkisi altında derebeyliği Batı feodalizmi ile eşit tutmuşlardır. Klâsik Osmanlı tarihçilerinde "derebey" terimine rastlanmadığı halde, Mustafa Nuri Paşa'nın *Netâyicü'l-vukûât'mda* ve daha sonra Abdurrahman Şerefin yazılarında "derebey" terimi kullanılır. Her ikisi de bunu "feodal bey" anlamında kullanmıştır! Daha sonraları, hem Osmanlı tarihinde feodalizm bulunmadığını ileri sü renler, hem derebeyliğin feodalizmden başka birşey olmadığını iddia edenler "derebeylik" terimi ile "feodalizm"i bir tutmuşlardır. Zamanımızda Batı tarihi çevirilerinde "feodalizm" terimi Türkçeleştirilmeye kalkışılınca bu son sözcük kesin olarak "derebeylik" sözcüğünün karşılığı oluverdi. Gerçekte, Osmanlıca'da ya da Türkçe'de feodalizme karşılık bir sözcük yoktur; "derebey" sözcüğü Osmanlı te rimlerinden değildir; çünkü Osmanlı devlet örgütünde feodalite yoktur.

30 Gibb ve Bowen, I: 192.

31 Cevdet Paşa, VI: 73, 78, 100-106 ve 312 ve Mustafa Nuri Paşa, IV: 35; 2. baskı: II: 200; İstan bul'da olduğu gibi, Rumeli sınırlarında da yamaklar (sınır muhafızı yeniçeriler) her an ayaklanma ya hazırdır. Nizam-ı Cedit idaresinden kaçan yamaklar Vidin'de ün kazanan Pazvandoğlu Osman Ağa'nın yanına giriyorlardı. Mukataa "zamime"si karan karşısında (bkz not 35) Pazvandoğlu res-

men isyan bayrağını açtı. Eflâk ve Boğdan voyvodaları üzerine kuvvet göndererek onlardan para ve zahire sağlıyordu. Onun ünü yayıldıkça diğer ayanlar da ayaklanmaya başladılar. "Taraf taraf Rumeli ayanları Tavaif-i Mülûk tarzında ref-i liva-yı tuğyana başladılar" (Cevdet Paşa, VI: 258). Vidin bölgesi Pazvandoğlu'nun, Rusçuk ve Şumnu Tirsiniklioğlu'nun, lbrail Ahmet Ağa'nın, Yanya Tepedelenli Ali Paşa'nın hükmü altına girdi. "Birbirleri ile muharebe edip galip gelenler mağlubun beldesini kılıcı ekmeği gibi zapteder oldu... Diğer cihetler de bu gibi mütegallibenin elinde kaldı. Bundan sonra uzun müddet Rumeli inzibat altına alınamadı" (Cevdet Paşa, VI: 259). Pazvandoğlu aslında Vidin yamaklarındandı. Sivrilerek Vidin muhassılı, daha sonra kendisine paşalık verilerek Vidin valisi oldu. Pazvandoğlu Sırbistan beyi, Tepedelenli ise Yunanistan beyi olma yolunu tutmuştu. Bunlar daha sonra Napolyon tarafından desteklenmişlerdir.

32 Eşkıyalık, derebeylik ve Hıristiyan reâyâ arasında huzursuzluk Nizam-ı Cedit döneminde yaygın bir hale geldi. Eşkıyalıkla derebeylik bir madalyonun iki yüzü gibidir. Halkın eşkıyalığa zorlanmadığı yer lerde derebeylik tutunamaz. Büyük ölçüde eşkiya toplayamayan güçlüler âyân, derebeyi olamamışlar dır. Eşkıyalık ise halkın fakirleşmesinin ve hükümet adamlarının sömürüsüne karşı gelmenin sonucu dur. "Dağa çıkıp" eşkıya olan, bir derebeyin çetelerine katılmak zorunda kalır. Derebeyin himayesi al tında daha elverişli bir geçim sağlar. Rumeli'nde en yaygın eşkıya grupları "Dağlı eşkıyası", "Kırçalılar", "banditiler", "klefteler" ve haydutlardı (hayduk). Bazı yerlerde bunlarda Hıristiyan ve Müslüman karışıktı. "Dağlı eşkıyası"nı bazen derebeyleşme eğiliminde bulunan devlet adamlan da kullanırdı. Ör neğin, Belgrad bölgesinde lrad-ı Cedit'i uygulamaya memur Rumeli Valisi Mustafa Paşa, dairesini "Dağlı eşkiyası" ile doldurmuştu. Vergi tahsili için bunları Sırp reâyâ üzerine saldığından Sırp köylüleri arasında ayaklanma çabalan başlamıştı. Derebeylik, eşkıyalık, Hıristiyan köylü huzursuzluğu gibi ko şullara Bektaşîlik'in katılması ile ne din ne de milliyetayrımı tanımayan geniş bir isyan hazırlığı ile ye niçeri ayaklanması arasındaki bağlantılan ileride göreceğiz. II. Mahmut zamanında bunlar bastınlmışsa da, halkçı Makedonya komite ihtilâlciliği hareketi şeklinde 1908 Devrimi zamanına kadar sürmüştür.

33 Arabistan ve Vehhabîlik üzerine ayrıntılı bilgiler için bkz. Cevdet Paşa, VI: 106-124.

34 Cevdet Paşa, VIII: 143, Âsim, *Tarih,* (İstanbul, 1289/1874), cilt II, s. 9-15 ve Mustafa Nuri Paşa, IV: 117; 2. baskı: II: 307.

35 Cevdet Paşa, VI: 244. Reisülküttab Raşid'e ait olan Niğbolu mukataasına, Enderun nüfuzlu Sırkâtibi Ahmet'e ait Fethü'l-İslâm mukataasına ve o bölgelerdeki mukataalara konan "zamîme"leri Paz vandoğlu'nun reddetmesi karşısında başkent direnince, Pazvandoğlu isyanı başladı (bkz. not 31).

36 Halil Sahillioğlu, "Sıvış Yılı Buhranları", *Cogto*, 22(2000): 226-259.

37 Cevdet Paşa, IV: 285-286. Kadılar eskiden tımar beylerine ve emanet, malikane ya da iltizam tutanlara karşı bağımsız olduktan halde onlar da değişmelerin etkisi altına girmişlerdi. Diğer mevkiler gibi ulemâ mansıptan da satın alınır (rüşvetle elde edilir), alanlar başkentte ya da başka şehirlerde otururlar, kadı lık bölgelerine naip gönderirlerdi. Bunlar, Cevdet Paşa'nın deyimiyle "ulemâ kisvesine girmiş avam"dan başka bir şey değildi. Şeriat hukukunu bilmedikleri gibi halkın şikâyetlerinde onları haksız çıkarırlar, bir yandan kendileri de halkı soyarlardı. örneğin, "salyaneli" denen eyalet ve sancakların vali ve beyleri nin maaşları için halktan "salyane" denen ve aslında yılda bir kez alınan, fakat sonraları yılda birkaç kez toplanan (bunların toplanmasının mültezimlere verildiği de olurdu) paralardan "defter akçesi" adı altında pay alırlardı. Bazı yerlerde âyân yerine ayandan olmayan kişilerden "şehir kethüdası" adı altın da halkın seçtiği kişilerin iplerinin de âyân ile naiplerin eline geçtiği olurdu. Naipler şehir kethüdalarının seçilmesine karışırlar, bu seçimden "hüccet harcı" adı altında bir ücret alırlardı. Kethüdalar da verdikleri ni çıkarmak zorunda olduklarından ayanlar, naipler ve beylerle birlik olurlardı.

38 Cevdet Paşa, IV: 285 ve Gibb ve Bowen, I: 257. Selim, etrafını alan çıkarcılar halkasına rağmen reâyânın durumunun kötülüğünü anlamıştı. 1789'da çıkardığı bir fermanda (kısaltarak) şunları söy ler: "Zulümden herkes bitkin bir hale geldi. Reayada takat kalmadı. Naiplerin, voyvodaların, ayan ların, cizye toplayıcılarının yapmadığı zulüm yoktur"; bkz. Cevdet Paşa, IV: 288-289. Cevdet Paşa'ya göre cizye toplama memurları beşikteki çocuklara kadar cizye alıyorlardı. Devlet mubayaacı ları da aynı zulmü yapıyordu. Ona göre Sırp ayaklanmasında bunların büyük etkisi olmuştur; bkz. IV: 28/ve VI: 314.

39 Cevdet Paşa, V: 257 ve sonrası.

40 Âsim, II: 9 ve Cevdet Paşa, VIII: 144-145.

41 Cevdet Paşa, "Eskiden Osmanlı hükümdarları altıbölük halkını yeniçerilerle, yeniçerileri bölük halkı ile; her ikisini de tımar ve zeamet güçleri ie zaptederlerdi" der.

42 Âsim, II: 8-9.

43 Selim'in babası III. Mustafa, astroloji ve gizli bilimlere merak sardırmıştı. Bunlardan edineceği bilgi lerle Moskoflan yenecekti. Fransa ve Prusya'dan ısrarla astroloji kitapları ve müneccimler gönderil mesini istemişti. Büyük Friedrich verdiği cevapta kendisinin güvendiği bir müneccimi bulunduğunu, bunun da en son model "top" olduğunu bildirdi. Mustafa'nın müneccimlere tutkusu o hale gelmişti ki kendisinden sonra tahta oturacak şehzadesinin bir cihangir olması için onun ana rahmine hangi dakikada düşmesi gerektiğini müneccimlere tespit ettirmişti. Selim doğarken kapıda bekleyen he kimbaşı, çocuğun vaktinden önce dünyaya geldiğini gördü (müneccim, padişah ya da şehzade he saplarda ufak bir yanlışlık yapmış olacaktı); parmağı ile saatin yelkovanını azıcık iterek padişahı kandırdı. Şehzade büyüdükten sonra etrafını saran dalkavuklar bu cihangirlik masalına babası gibi onu da inandırmışlardı. Cevdet Paşa (VIII: 148), Selim'in Nizam-ı Cedit işine sarılmasında bu cihan girlik hülyasının rolü olduğu fikrindedir.

44 Vauban çevirisinin başında Selim, Arapça, Farsça sözlüklerden bulunup çıkarılan yakası açılmadık sözlerle tanımlanır. Bugünkü dile olabildiği kadar çevirileri ile, şu övgülerle nitelendiriliyordu: Salta nat feleğine nur veren; Hilâfet ufkuna ışık saçan; Kudret bayraklarını diken; Devlet yapısını yenile yen; Kahramanlık meydanlarının biricik atlısı; Bütün fen ve olgunlukların sahibi; Adalet ve ihsan emredici; Fukara ve zavallılar koruyucusu; İki dünyanın sığmağı; Milletlerin güven ve huzurunun sağlayıcısı; Dünyaları yaratan Tanrının gölgesi; Geçmiş sultanların en seçkini; Ün göklerinin parlak yıldızı; Hakanların en ulusu; Yeryüzünün halifesi; Adalet veren padişah; Merhamet seven şehinşah!

45 Âsim, II: 12.

46 Âsim, II: 13.

47 Bir sonraki bölümde sözü edilecek olan Esat Efendi'nin *Üss-üzqfer* (İstanbul, 1243/1828) adlı ese rinden.

48 Cevdet Paşa, IV: 282. "

49 Cevdet Paşa, VIII: 57.

50 Âsim, II: 9-10.

51 Cevdet Paşa, VIII: 139.

52 Bu dönemde Fransa-Türkiye ilişkileri tarihi için bkz. Edouard de Marcère, *Une ambassade à Cons tantinople: La politique orientale de la Révolution française,* (Paris, 1927).

53 Marcère, I: 67.

54 Arapça aslı ve Türkçe çevirisi için bkz. Cevdet Paşa, VI: 333-336.

55 Cevdet Paşa, VI: 289 ve sonrası; 338 ve sonrası.

56 Genel olarak Osmanlı ülkelerinin bölüşülmesi ve özel olarak Fransız projeleri için bkz. Trandaflr G. Djuvara, *Türkiye'nin Paylaşılması Hakkında Yüz Proje (1281-1913),* çev. Pulat Tacar (Ankara, 1999) ve Paul Frederick Shupp, *The European Powers and the Near Eastern Question, 1806-1807* (New York, 1931), s. 76-77.

57 Kodrika planı için bkz. Panagiotis Codrikas, *Mémoire sur les pouvoirs de la France d'employer au près de la Sublime Porte ottomane après la mémorable victoire d'Austerlitz, pour tirer de ses rela tions avec cette puissance de très grands avantages politiques et commerciaux* (1806), Fransa Dı şişleri Bakanlığı Arşivi, *Turquie,* cilt XVI, belge no. 28.

58 Shupp, 16.

59 Naff, 301.

V ÜÇ

GİRİŞİM

1. Şeriat yasası

Yetmiş yıl önce başlamış olan yenileşme yöneliminin 1789-1807 yıllan arasında Nizam-ı *Cedit* eylemleri ile girişilen uygulamalarının yıkılış nedenlerini görmüş bulunuyoruz. Yenileşme, geleneksel düzenin bozuk çerçevesi içinde yapılacaktı. Basanlar gerçekleştirilince düzenin eski haline döneceğine inanılıyordu. Sonuç bu düşüncenin yanlışlığını gösterdi. Bunu, Cevdet Paşa'nın şu sözleri iyi belirtir: "Yeni bir uygarlık yoluna gidilmek... fikirleri doğmuştu. Lâkin... yapının temeline bakılmayarak tavanın süslenmesine özenildi. Avrupa'da başlayan fenlerin ve sanatların yayılmasına çalışmak gerekirken uygarlık nehirlerinin getirdiği çerçöpe, israf ve sefahata aklanıldı... Halk yüksek tabakanın bu gidişinden nefret ederek her türlü yenilikten ürkmeye, yeni yöntemlerle yapılan herşeyi kötü görmeye başladı...[1] III. Selim, devletin ıslaha muhtaç olduğunu görerek usul ve füruğun yenilenmesine, özellikle "nizam ordusu" kurulmasına kesin karar vermişti... Lâkin asıl devletin kendi sivil düzeni bozuktu. Bozuk bir heyet nizamlı bir heyeti yönetemeyeceğinden, orduyu düzenlerken, devletin sivil işlerinin de düzenlenmesi gerekirdi. Devlet işleri bir saatin çarklan gibi birbirine bağlıdır. Mekanizmanın düzenli olarak işlemesi, hepsinin düzenli olmasına bağlı olduğundan devletin kendisi her parçasında temelli reformlara muhtaçtı".[2]

Cevdet Paşa, o zamanın adı verilmeyen bir yazarının koyduğu teşhise dayanarak, *Osmanlılığın artık sona erdiğim*, İbn Haldun'un deyimiyle, asabiyetinin (dayanışma ruhunun, *ethos'unun)* öldüğünü tartıştıktan sonra, Nizam-ı Cedit olaylarını şu yargılarla kapatır: "Kısası, herbiri bir devleti yıkmaya yetecek neden-

lerin hepsi o zamanki durumda meydana gelmişti. Doğal koşullar altında bunların hiçbirinin çaresi yoktu. Geçmişin devletleri içinde bazı güçlüklere uğradığı halde bunları savuşturabilenler bulunduğu, tarihçilerin bilmediği birşey değildir. Fakat bir devletin aynı zamanda bu kadar tehlikeli, bu kadar çeşitli uçurum kenarlarına geldikten sonra kurtulduğu tarihte görülmemiştir."[3]

Bu sözler, tarihsel Osmanlı rejiminin mezar taşına kazınacak "Fatiha" yazısını andırır. *Çağdaşlaşma sorunu, artık militeryenileşme işi olmaktan çıkarak, eski rejimin yerini alacak başka bir rejimin temellerini aramak sorunu olacaktır.*

Şimdi, buna doğru girişilen ilk üç çabayı gözden geçireceğiz. Hiçbiri kesin bir sonuca varmamakla birlikte, üçü de geleneksel rejim doğrultusundan *siyasa düzeyinde* ayrılmanın ilk görünüşleridir. Birbirlerinden farklı, hattâ kimi yönlerde birbirine karşıt deneyler olmakla birlikte üçünün ortak bir yanı vardır: Osmanlı egemenliğinin mutlak gücünü paylaşma eğiliminde olan sınıflarla yapılacak bir mukavele (sözleşme) yolu ile bir uzlaşmaya vararak onu sınırlandırmak. Arka arkaya gelen bu deneyler sonucunda Osmanlı rejiminin doğasına uyan bir yolun açıldığını göreceğiz.

Bu deneylerin birincisi, "Şer'î Sözleşme" olarak nitelendirilen bir antlaşma ile hükümdar gücünü şeriata dayama çabasıdır. Yeni padişah IV. Mustafa'nın iktidara gelişi ile hem geleneğe aykırı, hem şeriata aykırı sayılan Nizam-ı Cedit reformunu kaldırarak onun yerine padişahla kullan arasında şer'î bir sözleşmeye dayanan bir denge kurulacaktı.[4]

Yeni padişahın gelişi üzerine hazırlanan bu şer'î sözleşmenin "Şer'î Hüccet" denen metnini anlaşılması güç, çok ağdalı Osmanlıcasından çıkanrsak dayandığı noktaların şunlar olduğunu görürüz:

1. Devlette saray ileri gelenleriyle devlet adamlarından uzağı göremeyen ki şiler Nizam-ı Cedit adı altında görülmedik bir "bid'at" çıkardılar. Irad-ı Cedit adı al tında işledikleri zulümlerle yalnız kendi özel çıkariarına yarayan işlere giriştiler. Birçok eylemlerinde kâfirleri taklit ettikten başka devleti de Hıristiyan devletlerin kurallarına göre yürütmeye, Müsiüman halkın işlerini ona göre yönetmeye kal kıştılar. Bu yüzden ordu ocaklarında devlete karşı nefret yarattılar.

2. Padişahı aldatarak amacı özel çıkar sağlamaktan başka bir şey olmayan böyle tedbirlere saptıklarından ocak subay ve erleri işlere düzen vermek gibi iyi bir niyetle isyan çıkardılar. Şeriata ve kanuna uygun olarak eski hükümdan dü şürüp bütün ulemânın ve devlet adamlarının isteğiyle yeni padişahı tahta getire rek ona biat ettiler. Böylece, devlet uzaklaştınldığı düzene kavuşturuldu. Onun için ocağın bu eyleminde bir suç yoktur. Onu hem padişah, hem halk benimse miştir.

3. Ancak ulemâ arasında dinimizin gereği olan "bilinenin uygulanması, istenmeyenin önlenmesi" (Emr bi'1-marûf ve nehy ani'l-münker) kuralına aykırı gelmek eğilimi, devlet adanılan arasında şeriat ve kanuna uymayan işlere girişmeye kalkma gibi haller görüldüğü için, bundan böyle bunların ordu isteklerine uygun, doğruya yönelmiş yolda gitmelerini sağlamak gerekir.

4. Ordu subay ve erleri devlet işlerine karışmayacaklardır. Sadece görevlendirildikleri işleri sadakatle yapacaklarına söz verirler. Fakat eğer aykırı işler işlenirse padişah, vezirler, ağalar tarafından ocak erlerine ve subaylarına karşı suçlamaya ve cezalandırmaya girişilmeyeceğine başta padişah, sonra devlet bakanları ve komutanlar söz verirler.

Bu sözleşmeyi yayımlayan padişah bildirisinin başına yeni padişahın imzasıyla şöyle bir kayıt konmuştur: "Bu şer'î hüccette yazılı şartların hepsi tarafımızdan görülmüştür. Altını imzalayan şeyhülİslâm, sadrazam vekili ve ulemânın imzalarını ve mühürlerini padişah olarak tasdik ederim. *Kullarım* bu sözleşmedeki şartlara uydukları sürece, verdikleri söz gereği olarak devlet işlerime karışmadıkça, dedelerimin zamanında olduğu gibi benim emirlerime ve kendi subaylarına itaat ettikçe, ben de Tanrı adına, Peygamber ruhuna söz veririm ki *halife olarak* benim tarafımdan, bakanlarım ve komutanlarım tarafından hiçbiri sorumlu ve suçlu sayılmayacaklardır!"

Bu sözleşmenin kapsadığı yenilikler şunlardı: a) devlet, dinin "bilinenin uygulanması, istenmeyenin önlenmesi" kuralına dayanacak, b) bunun güvencesi ordu (yeniçeri ocağı) olacak, c) bu ordu, halk iradesine aykırı, kanunsuz işlemleri önleme hakkına sahip olacaktır.

Buna "şer'î hüccet" niteliğini veren yan, imzalayanların başında şeyhülislâmın bulunması, şeriat mahkemesine tescil ettirilmesi, şeriat adına yapıldığını göstermek üzere orduya bir şeriat hükmü olarak verilmesidir.

Eski Osmanlı yasa rejimini bilenler kolaylıkla görürler ki bu sözleşme ve senet "şeriat" gereği olmadığı gibi "kanun" gereği de değildir; gerçekte ikisine de aykırıdır. Şeriatta bir hükümdarın, bir halifenin ve devlet adamlarının, "kul" sayılan askerlerin koştuğu şartlara bağlı olmalarını gerektiren bir din kuralı yoktur. İslâm şeriatı devlet ve siyasa işlerinde susmuştur. Çeşitli aşamalarda fıkıh bilginleri kendiliklerinden devlet üzerine bazı düşünceler ileri sürmüşler, bazen "imam", bazen "halife", bazen "sultan" olarak düşündükleri İslâm toplumunun siyasal önderinde ("ulû'l-emr"de) bulunması gereken nitelikleri tartışmışlardır. Fakat bu düşüncelerin hiçbiri şeriat hukukuna (özel hukuk kesiminde olduğu gibi) belirli kurallar, emirler, yasaklar ya da müsaadeler şeklinde girmemiştir. Bu düşünürlerin en büyüğü olan İbn Haldun, kendisinden çok önce gelmiş olan Gazalî, Maverdî

ve onların ardından gelenler gibi sultanlığın halifelik olamayacağını, çünkü onun, yani siyasal hükümdarlığın ("sultan" sözcüğünün asıl Arapça anlamı budur) güce dayandığını, ancak İslâm hukukunu uyguladığı takdirde meşru olduğunu göstermişlerdir. Osmanlı padişahlık rejiminin yasası da bu görüşe dayanırdı.

Bu hüccet şer'î olmadığı gibi, kanunsai da değildir; yani Osmanlı *kanun* geleneğine de aykırıdır. Bu gelenekte padişahın "yeniçeri kullarım" deyimiyle belirttiği gibi yeniçeri subaylan ve erleri "kul"durlar; hak ve özgürlüklerini, bütün varlıklarını padişahın *iradesine* adamış kişilerdir. Bu sistemde, feodal rejimlerde olduğu gibi karşılıklı bir sözleşme bağımlılığı yoktur; ya da çağdaş rejimlerde olduğu gibi bunlar bütün vatandaşlan kapsayan bir kamu ödevi için sırası gelince askerlik hizmetine gelen kişiler değillerdir.

Fakat biliyoruz ki, Osmanlı rejiminin daha iki yüzyıl öncesinden beri bozuluşunun sonucu olarak gerçekte yeniçeriler artık "kul" değildirler. Bu bakımdan asıl bid'at *kul olmayanların kul sayılması* biçiminde çıkmış ve "önceden bulunmayan bir durum" anlamına gelen bid'at, yeniçerilik örgütünün kendi içinde başlamıştır.[5]

Görüyoruz ki, bilinçsiz yürüyen bir çağdaşlaşma süreci boyunca sözcüklerin anlamları değiştiğinden, bu belgede gördüğümüz gibi "sözleşme" yapan taraflar birbirlerini anlamadan, sözcüklere kendilerine göre anlam vererek bir kavilleşmeye giriştiklerinden, bunun hukuksal bir değeri olmadığı gibi uygulama olanağı da olmamıştır. Belgenin biricik önemi, Osmanlı geleneği açısından gerçekten bid'at olan bir durumu belgelendirmiş olması, söz konusu geleneğe *siyasal değil, dinsel bir temel tanıma iddiasını ilk kez ortaya atmasıdır.* Başka birçok konuda olduğu gibi, burada da aslında dinsel olmayan bir konu dinsel bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Böylece bu kitabın giriş bölümünde söylediğimiz gibi, *dinsel işlerin dünyasal işler oluşuna karşılık, dünyasal işlerin dinsel işler kapsamına sokulması başlamıştır.*

Gelenek bakımından bid'at, hukuk bakımından temelsiz olan bu uzlaşmanın belli olan asıl amacı, yani yeniçeri diktatörlüğü de eylemde gerçekleşemez bir şey di. Çünkü başkentteki yeniçerilerin de gerçekten militer bir gücü yoktu. Nizam-ı Cedit'i yıkan güç, yeniçeri gücü değil, devletin, geleneksellikle çağdaşlaşma çaba lan arasındaki çelişkilerdi. Asıl isyan İstanbul'da yeniçeriler arasında değil, Rume li'nde Ruslarla savaş halinde bulunan orduda olmuştu. Yeniçeri Ağası (Pehlivan Ağa) bu ordunun başkomutanı olan sadrazamı kendiliğinden azlederek savaşı bı rakıp orduyu ayaklandırmış, başkent üzerine yürüyüp bir diktatörlük kurmaya kalkmıştı. Fakat karşısına güçlü bir âyân (Alemdar Mustafa Paşa) çıktı. Mustafa Paşa, isyan eden ordunun üstüne yürüyerek padişahın yapamadığı bir işi yapa cak güçte olduğunu gösterdi.[6]

Onun da amacı sadrazam olmaktı. Fakat İstanbul'da yeni padişahın etrafında şer'î sözleşme projesini hazırlayanlar, bir âyânı sadrazam yapmak isteyecek kişiler değillerdi. O zaman âyân Mustafa Paşa, Rusçuk'a çekilerek orada kurulan bir komitenin başına geçti. Komitedekiler Nizam-ı Cedit kıyımından sağ kalanlar olduğundan, bu rejimi ve onun padişahını tekrar getirmek amacıyla yapılacak bir darbenin başına geçmeye onu ikna ettiler. Bu âyân, bir derebeyi olmamakla birlikte, bir Nizam-ı Cedit hayranı da değildi. Fakat sadrazam olmak amacıyla bu önderliği üstüne aldı. Kul'a ile sadrazam seçmek gibi garip bir işlemle III. Selim zaten bir âyânı sadrazam yapmak gibi geleneğe aykırı bir işlemde bulunmuştu. Kimi ayanlar için, padişahlıktan bağımsız bir hanedan prensliği kurmaktansa, çok uzakta olmayan başkentteki devletin başına geçmek artık düşünülebilecek bir amaç olmuştu. "Rusçuk Yârânı" diye bilinen komitenin üyelerinin önemli olanlarının ulemâdan oluşu da ilginçtir. Bunlardan Abdullah Ramiz ve Mehmet Tahsin, ulemâ tarikinden gelerek kalemiye silkine giren, Nizam-ı Cedit döneminde askerlik ve hazine işlerinde görev almış kişilerdi.[7] ;

Şer'î Sözleşme, güçler çatışmasının dengelenmesi üzerine hiçbir etki yapmamış, durumda bir değişiklik, bir yenilik meydana getirmemişti. Kısa bir süre için, padişah ve saray, şeyhülİslâm, sadrazam, derebeyler arası çatışmaların bir dedektif romanını andıran karışık komplolar halinde sürmesine, III. Selim'in öldürülmesine, IV. Mustafa'nın da tahttan indirilmesine, nihayet Osmanlı soyunun son üyesi olarak kalan genç Mahmut'un tahta geçmesine varan bir dramın hızla oynanmasına yol açtı.

O zaman görüldü ki, hükümdarlığın karşısındaki asıl güç yeniçerilerde değil, âyân ve derebeylerdedir. Fakat nasıl öteki geleneksel organlar belirli bir sınıfı temsil etmiyorlarsa, nasıl her biri içlerinde sivrilen kişinin ihtiraslarına araç oluyorsa, âyân ve derebeyler de birleşik bir siyasal güç ya da sınıfı temsil etmiyorlardı. Sadrazamlık makamına gelmiş bir âyânın himayesine dayanarak Nizam-ı Cedit'çiler padişahla yeniçeriler arasında değil, padişahla âyân arasında bir ittifak kurarak, Osmanlı hükümdarının egemenliği altında yeni bir düzen kurulmasını tasarladılar. İşte, ikinci girişim bu düşüncenin ürünüdür.

2. İttifak Senedi

Bu ikinci girişimin "İttifak Senedi" adıyla tanınan uzlaşma belgesi, birinciye benzeyen, fakat yönce ona ters olan bir belgedir.[8]

"Bid'at", dünyasal geleneğe aykm her işin dinsel açıdan "nehy"i X.itilmesi) anlamını bir kez alınca, bid'at bid'atı doğurmaya başlar. Zaman zaman neyin

bid'at olduğu, neyin olmadığı, bidati "iyi bid'at" ve "kötü bid'at" olarak ikiye bölme çabalarına karşın bu bid'at görüşü keyfi bir iş olmaya, bu yüzden dinsel etkenliğini de yitirmeye başlar. Nizam-ı Cedit'i bid'at sayan ve gerçekte, gördüğümüz gibi, kendisi bid'at olan bir eylemi "nehyetmek" (yasaklamak) üzere girişilen ters yöndeki eylemin kendisi de ayrı bir bid'at olarak kalmıştır. Sadece uygulanan şeyler değil, uygulanamaz şeyler de bid'at olmaya başlamıştır!

İlk kez olarak siyasa alanında bir yeri olduğu kabul edilen *hanedanlar* (âyân, ağa ve kendine buyrukluk güden derebeyler) ile devlet erkânı, ulemâ ve ocak ağalan bir araya getirilerek tartışılacak, Osmanlı soyunun egemenliği altında, çıkarlarının çatışma halinde olduğu iyice belirlenen bu güçler arasında vanla-cak uzlaşma bir senede bağlanacaktı. Bu güçler arasında karşılıklı hak ve ödevlerin belirlenmesini, bunları çiğneyecek olanlara karşı uygulanacak cezalandırma yetkilerinin açıklanmasını tartışmak üzere bir kurultay (Meşveret Meclisi) çağnlmasına karar verildi. Âyân sadrazam Mustafa Paşa, kurultayı açarak eğitimli ordu gerekliliğini anlatarak, yeni bir uzlaşma sağlanırsa Nizam-ı Cedit'in başlattığı reformların devamının garanti edilmiş olacağını belirtti.

Tarihçilerin hararetli olduğunu söyledikleri tartışmalardan sonra 1808'de "İttifak Senedi" adı ile tanınan ve Şer'î Hüccet'ten daha ayrıntıh, basit bir anayasa taslağı diyebileceğimiz bir belge ortaya çıktı.[9]

Bu belgeden de şer'î bir hüccet olarak söz edenler varsa da bu da gerçek anlamıyla bir şeriat belgesi değildir ve geleneksel Osmanlı kanun kapsamına da girmez. Şer'î hüccet, ya özel hukuk olan İslâm fıkhı usulüne göre yargı ve ifta' makamlarının bu hukukun uygulanması ya da yorumlanması için düzenledikleri bir belgedir, ya da devletin baş hukuk müşaviri diyebileceğimiz şeyhülİslâmlık makamının (ya özel hukuk işleri ile ilgili ya da devlet işlerine ilişkin sorunların belirlenmesi için) devletin isteği üzerine verdiği bir fetvadır. İttifak Senedi ise ne şeriat kurallarına göre yapılmıştır, ne de ancak padişahlar tarafından çıkanları kanunlara benzer. Bunun şer'î hüccet sayılması ya geleneksel Osmanlı düzeninin kurallarının unutulduğuna alamettir ya da böyle gelenekte görülmemiş işlere kalkışıldığında daima uyanan dinsel kaygılan yatıştırmak için ona dinsel bir meşruluk süsü verilmek istenmesinden ileri gelmiştir. İleride, Meşrutiyet döneminde "şer'", "şer'î", "teşri[1]" terimlerinin dinsel olmayan *yasama* ile ilgili olarak kullanıldığını göreceğiz. Halbuki aslında bunlar dinsel hukuk terimleri idiler. "Teşri'", "teşri'î meclis" gibi deyimler, asıllarındaki dinsel anlamlarını yitirerek Cumhuriyet döneminde terimlerin Türkçeleştirilmesi zamanına kadar yaşamışlardır.

Daha önceki Şer'î Hüccet gibi bu İttifak Senedi de yazılış biçimi bakımından ne bir fetva, ne de bir adalet fermanı biçiminde yazılmadıktan başka modern ana-

yasalar biçiminde de yazılmış değildir. Yani yasama gücünde olan bir kurulca, kişisel olmayan bir dille, bölüm ve maddelerle, yasaların anası olarak onlara kaynak olacak bir kanunlaştırma ürünü değildir. Belge, sözleşmeye giren ya da girecek olanların hepsinin ağzından konuşuyor gibidir. Önce bu sözleşmeyi gerektiren durum kısaca açıklanarak, "son zamanlarda devlet rükünleri ve taşra hânedanları arasında devlete karşı başkaldırma eğilimleri görüldüğü" için "din ve devletin diriltilmesi amacıyla birleştirilmesi gereği"nin anlaşılmış olmasıyla bu işe girişildiği belirtilerek başlıca şu koşullarla bir sözleşme olacağı anlatılıyordu. Bizim kısaltmamızla, kapsanan bu noktalar şunlardı:

" 1. Padişahın kendisinin ve egemenliğinin dokunulmazlığı *hepimizin* taahhüdü ve kefaleti altındadır. Vezirler, bürokrasi, ulemâ, ocaklar ve hânedanlarca ona karşı bir ihanet ve itaatsizlik eylemi işlenirse, buna kalkışanı hep birlikte bastırmaya çalışacağız; bu karara katılmayanları ona katılmaya zorlayacağız. Hayatta oldukça kendimiz, olmadıkça evladımız ve hânedanlarımız (!) saltanatı koruma ve bozulmasını önleme sorumluluğunu üstümüze alıyoruz.[10]

2. Devletin yaşaması, güçlenmesi kişi ve *hanedan olarak bizlere* bağlı oldu ğuna göre, hepimiz arasında tartışma ile verilecek kararlarla hakanlık ülkelerinde yazımla derlenecek askerlerin, müzakere meclislerinde kararlaştınlacak bir düze ne göre devlet askeri olarak derlenmesine birlikte çalışacağız. Bu asker derlenme si maddesine oy birliği ile karar verildiğinden, bunu zamanın değişmesiyle boz mak isteyen olursa ya da ocaklar buna karşı gelirse hepimiz buna kalkışanı hain sayarak cezalandıracağız.

3. Hazine ve devlet gelirlerinin korunmasını taahhüt ederiz. Bunların toplan masına, korunmasına, padişah emirlerinin uygulanmasına kim karşı gelirse birlik olarak hepimiz, onu önleme görevi ile yükümlü olacağız.

4. Devletin geleneksel düzen kanununa göre padişah emirleri ve yasaları, mutlak vekili (sadrazam) yolu ile geldiğinden bundan sonra herkes bu makamın üstünlüğünü tanıyıp ödevi dışı işlere karışmayacak, emir ve yasaklar bu makam dan gelecektir. Bunlar padişahın emir ve yasakları olduğundan kimse bunlara karşı bir eylemde bulunmayacaktır; fakat uygulanmalarını önleyenlere hepimiz karşı geleceğiz. Ancak bu makamdan (sadrazamlık makamından) kanuna aykırı rüşvet, yolsuzluk ve devlete zararlı işlemler çıkarsa hepimiz birlikte ona karşı ge lip onu önleyeceğiz. O mutlak vekil bu yüzden herhangi birimize karşı bir eyleme kalkışırsa, onu yasaklamayı üstümüze alınz.

5. Nasıl hepimiz padişahın kişiliğinin, egemenlik gücünün, devlet düzeninin korunmasına kefil oluyorsak, ülkelerdeki hanedan önderleriyle devlet, devlet adamlarının da birbirleriyle karşılıklı güven içinde olmaları en büyük şarttır. Bu,

bütünümüzün birilerimize kefil olması demektir. Yani sözleşmeye katılmış hanedan, âyân, bakanlar ve bürokrasi birbirlerinin kişiliklerinin ve hânedanlarının güvenliğini taahhüt ederler. Hanedanlardan birinin, bu sözleşme koşullarına aykırı bir hareketi görülmedikçe, devlet tarafından ya da taşra vezirlerinden ya da öteki hanedanlardan bir saldınya, bir ihanete, suikaste uğraması halinde, hepimiz bunu yapana karşı gelip birlikte cezalandıracağız. Hanedan önderleri hayatta oldukça kendilerinin, öldüklerinde *hanedanlarının kalmasını ve sürmesini bütün devlet bakanları taahhüt edecekler;* hanedanlar da kendi yönetimlerindeki âyân ve ileri gelenleri ("vücuh"u) korumakla sorumlu olacaklardır. Hanedanlardan biri bunlara karşı el uzatacak olursa padişahın mutlak vekilinden izin alındıktan sonra, gücü elinden alınıp yerine başkası seçilecektir. *Hiçbir hanedan kendisine verilen toprakların bir karış dışına el atmayacak,* buna kalkışan, uzakta olsun yakında olsun, hepimizce birlikte önlenecektir. Hanedan ve ülke ileri gelenleri ve âyân tek bir gövde olup anarşi ve eşkıyalığı önleyeceklerdir. Fakir halka zulmedenler birlikte cezalandırılacaktır. Nasıl hepimiz hanedan ve âyânın sorumlusu ve kefili oluyorsak, suç işlemedikçe bakanlara, ulemâya, bürokrasiye ve devlet görevlilerine gerek kişi gerek aile olarak kötülük yapılmasına karşı da bütün hanedanlar ve ileri gelenler kefil olacaklardır. Bunların bir suçu meydana çıkarsa, bu suç hepimizce belirlendikten sonra, sadrazamlık makamınca ve suçuna göre cezalandıracaktır.

6. Başkentte ocaklarda bir ayaklanma olursa, bütün hanedanlar izin alma dan gelerek o ocağın kaldırılmasına girişecektir. Bunu yapanlar askerî göreve ve rilmiş bir birlik ise o birlik yok edilecek, dirlikleri ve esame tezkireleri kaldırılacak, sadece birey olarak böyle bir işe kalkışanlar idam edilecektir. Bunu yapmakla *ha nedanların hepsi* yükümlü olacaktır.

7. Fakir reayanın korunması ve güvenliği gerekli olduğundan, hanedanlar ve ileri gelenlerce kendi yönetimlerindeki kazaların güvenliğini sağlamak, fakirle rin ve reayanın vergilerinde aşmhğa gitmemek gerekli olduğundan halka zulüm kaldırılacak, bunun için *bakanlar ile hanedanlar arasında yapılacak görüşme lerle* ne karar verilirse ona uyulacaktır. Hanedanlar birbirlerinin tutumunu gözet leyecekler, hükümdar emrine ve şeriata aykırı olarak zulüm işleyenler devlete bil dirilecek, tutumlan hep birlikte önlenecektir.

Tartışmalar sonucunda bu yedi koşul üzerinde sözleşilip bunlara aykırı davranılmayacağına Tanrı ve Peygamber üzerine yemin edilerek saklanmak üzere bu senet yazıldı. Ekim 1808."

İmzalardan önce şu şerh verilmiştir: "Bu senetteki koşulların din ve devletin canlandırılması işine temel ve devamlı bir işlem ilkesi olarak sayılması gerekli olduğundan, zamanın ve kişilerin değişmesi ile *değiştirilmemesini sağlamak için*

sadaret ve fetva makamlarına gelecek sadrazam ve şeyhülİslâmlar, göreve başlarken bu senede mühür ve imzalarını koyacaklardır. Bu işlerin gecikmemesi için divan beylikçisi olanlar hemen senedin aslını kalemden alarak ve kethüda ve reisi olanlara hatırlatarak, sadaret ve meşihat makamına gelen kişilere mühürletip imzalattıktan sonra bu işlemin divan kalemine kaydedilmesi gelenek edinilecektir. Bu senedin kopyalan gerekli kişilere verileceği gibi bir sureti de hükümdar yanında saklanacak, hükümdar onun uygulanmasına sürekli olarak nezaret edecektir".

Daha öncekinden farklı olarak, belgenin meşruluğunu belirten bu kısım padişahın imzası altında yazılmış değildir. Öyle gözüküyor ki yeni padişah bu işin dışında ya da üstünde bırakılmıştır. Senedin altındaki imzalan incelediğimiz zaman bu büyük kurultayın "dağın fare doğurması" sözünü hatırlatacak bir biçimde sonuçlandığını görürüz. Bununla beraber bu belge yine de Şer'î Hüccet'e üstün bir belgedir. Üstün taraflan şunlardır: a) padişahlık makamının en üstün egemenlik makamı olduğu belirtilmiştir, b) yasama ile uygulama organları arasında bir ayınm yapılabilmiştir ve, en önemlisi, c) padişah ya da hükümet adaletsizce eylemlere giriştikleri takdirde onlara karşı *isyan hakkı* tanınmıştır.

Belgenin çeşitli yanlarını tartışmaya girmeden önce, sözleşme senedinin içindekileri mümkün olduğu kadar o zamanın deyimlerinin anlamlarını kaybetmemeye çalışarak bugünkü karşılıklan olan terim ve deyimlerle basitleştirip kısalttığımızı belirtmeliyiz. Belgenin üzerine bu farkı göz önünde tutarak eğilmemiz gerekir.

Kurultayın toplanışı ile ilgili bir olaya bakarsak bu senedin kimin ya da kimlerin ağzından yazıldığını anlarız. Kurultayı toplatan Rusçuk Âyânı Alemdar Mustafa derebeyi değil, yün ve buğday üretimi yapan bir tarım kapitalisti olmuştu. Onun gibi derebeyleşmemiş olan ayanlar derebeylerin yarattığı anarşiden ziyan gördükleri için derebeylerin ezilmesinde hükümete destek oluyorlardı. Fakat sarayın nizam ordusunu kendilerine karşı kullanmasına da karşıydılar. III. Selim'in bu orduyu Rumeli'ne geçirmek çabasının doğurduğu Edirne Vakası'nın gösterdiği gibi Alemdar, yerine geçtiği İsmail Ağa'nın bölgesine hükmü geçen bir âyân olmak istediği için, Pazvandoğlu tehlikesi karşısında hükümete karşı gelmekten vazgeçmişti. Fakat Pehlivan Ağa'ya karşı hareketinde saraya hâkim olanlardan iltifat görememişti. Yaptığı hükümet darbesi sonunda sadrazam olunca, padişahlık makamı ile âyânlığı uzlaştırmak, *âyânı bu makamın desteği yapmak istiyordu.* İsteği gerçekleşmiş olsaydı, belki daha o zaman bir Âyân Meclisi kurulacaktı. Bu, Batı'daki gibi, üç *etat'ya* dayalı korporatif bir rejime doğru yönelişi gösterir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bunun yerine Batı'daki mutlakiyetçi monarşi rejimine doğru yöneliş üstün gelmiştir.

Alemdar'ın toplattığı kurultaya derebeylerin çoğu gelmemişti. Gelenlerin bir kısmı da tartışmaların aldığı yönü görünce silâhlı maiyetlerini alıp geri döndüler. Sonraları, Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın Memlûk beylerine hazırladığı gibi bir tuzağa düşmekten korkuyorlardı. Onun için, senedin altındaki imzalara bakarsak, sadaret, meşihat, yeniçerilik, merkezî bürokrasi, vilâyet valilikleri gibi kurumları temsil eden kişilere ait 21 imzaya karşılık sadece 4 hanedan temsilcisinin adını görürüz (Karaosmanoğlu, Çirmen Mutasarrıfı, Cebbar Zade, Serezli İsmail). O zamanlar kanunsuz hüküm süren derebeylerin sayısı yanında bu hiç kalır. Demek ki, derebeylerin çoğunda sözleşmeye katılma isteği yoktu. Zaten bunlar, Batı'da olduğu gibi feodal bir baronlar *etat*'sı oluşturmuyorlardı.

Buna karşılık sözleşmede padişah da gözükmüyor. *Saray adamları* genç padişaha bunun geleneksel padişah yetkilerine aykırı olduğunu anlatmışlardı. Fakat şimdilik bunun önüne geçmek olanağı bulunmadığından ses çıkanlmamalı, ileride bu sözleşmenin siyasal haklar tanıdığı âyân ve derebeylerin hakkından gelinmeliydi. Cevdet Paşa'ya göre II. Mahmut, daha o zamandan bunlarla savaşmayı aklına koymuştu.[11]

Bir anayasa belgesi olarak bu eksikliklerine karşın, İttifak Senedi'ni önemli bir belge olarak tanımlamamızın öteki nedeni, içindeki çelişkilerin özelliğidir. Bu belge yeni bir devlet düzeni kurulması sonınunda yatan güçlükleri yansıtır. Sözleşmeyi hem hanedanlar tarafının, hem padişah tarafının kabul etmekte gösterdiği kaçınma bunun bir görüntüsüdür. Sözleşmeye karşı iki tarafın gösterdiği isteksizlik, daha sonra ittifak yerine çatışmaya girişmeleri, sözleşmede iki yanın da çıkarlarına uymayan kuralların yanyana bulunması, bunların birbirleriyle uyuşmazlığını gösterir.

Görünüşte güdülen amaç, Osmanlı egemenliğini karşılıklı uzlaşmaya dayamaktı. Fakat bunun garantörü hanedanlar oluyordu. Hükümdar iradesini, kendine bağımlı güçlerin dışındaki bir güçle paylaşmak, hattâ ona bağlamak, despotik rejimin baş ilkesine aykırıdır. Hânedanların dokunulmazlığından devletin sorumlu olması, hattâ evlatlarının *bu hakkı miras olarak almalarının* tanınması geleneksel ilkeden çok köklü birayrılış olacaktı.[12]

İttifak Senedi, geleneksel bir feodal hukuku yazılı hale getirme girişimi olmaktan ziyade feodal haklar tanımayan bir gelenekte padişah adına sadrazam, şeyhülİslâm, yeniçeri ağası ile feodalleşmeye yönelmiş âyân arasında bir uzlaşma yaparak bunun koşullarına uymada ve uygulamada karşılıklı yetkiler tanıma girişimidir. Bunun devlet güçlerinin işlemesinin denetlenmesi ile ilgili Osmanlı geleneğine aykırı üç yanı vardı.

Birincisi, padişahlık makamının hâlâ kul ordusu saydığı yeniçeriliğin *padişahın isteği ya da izni olmadan* hanedanlar tarafından kaldırılması yetkisinin

tanınmasıdır. *Netâyicü'l-vukûât* yazarı Mustafa Nuri Paşa, kurultayda yeniçeriliğin büsbütün kaldırılması istenmişse de padişah tarafının buna razı olmadığını söyler; çünkü padişah, başka askeri olmadığından şimdi sadrazam olmuş bulunan âyân Alemdar Mustafa Paşa'nın ordusunun etkisi altına girmek istemiyordu. Bu doğru ise, aynı yazarın Alemdar'a karşı patlak veren yeniçeri ayaklanmasından söz ederken, "Saray-ı hümayun erkânının vak'adan evvel haberdar idükleri bazı karâin ile istidlal olunmuştur" demesine inanmakta da güçlük çekmeyiz![13] Senette gerçi yeniçeriliğin kaldırılacağı bildirilmiyorsa da (senette ocak temsilcilerinin de imzalan vardır) yeniçerilerle ilgili madde böyle bir olasılığın her zaman gerçekleştirilebileceğini gösterir. Bunu çok iyi bilen yeniçeri ocağı, padişahlığın bunu istemiyor olmasından cesaretlenerek âyân ve hanedandan gelecek darbeyi beklemeden harekete geçip Alemdar'ı temizlediler. Alemdar'ın sadrazamlığı zamanında Nizam-ı Cedit ordusu, Sekban-ı Cedit adı altında dirilmişti. Cevdet Paşa'nın deyimiyle, "limon, portakal satarak geçinen yeniçerilerin Sekban-ı Cedit'i görerek yürekleri yanıyordu." Kahvelerde yeniden kaynaşmalar başlamıştı. Alemdar ise, "kayıkçı, manav, leblebici güruhundan ne gelir", diye bunları küçümsüyordu.[14]

İkinci yan, düzenli bir hukuk devleti için en önemli iki görevin (halkın güvenliğini sağlama ve halktan kanun dışı vergilerin alınmaması, vergilerin eşitlik kurallarına göre konması, vergilerin devlet temsilcileri elinde kapışılmadan hazineye gitmesi işlerinin) hanedan denetimi altına konmasıdır. Bu, sözün açık anlamı ile, yönetimde hanedanlara denetleme hakkının tanınması demektir.

Üçüncü özellik, hanedanlara tanınan bu haklan padişahın ve hükümetin garanti etme sorumluluğu ve bu haklara aykırı herhangi bir eylemin hânedanlarca önlenmesi ve cezalandırılması hakkının da tanınmasıdır.

Senette biri kısa bir süre sonra ister istemez uygulanan, öteki 1876 Kanun-ı Esâsîsi'ne kadar uygulanmamış olan önemli iki nokta daha vardı. Bunların birincisi yeniçeri örgütünün kaldırılması ile, ya da hemen kaldırılmasa bile zamanla yeni bir yönteme göre *devlet askeri* derlenmesi önerisidir. III. Selim zamanında verilen lâyihalarda bu konunun tartışıldığını yukarıda görmüştük. Selim'in yeni bir ordu kurarken asker alma işini yeni bir kanunla temellendirmemesi yüzünden, yeni ordusu yeniçerilere karşı gelmede işe yaramamıştı. Bunları yeniçeriden ayıran nokta, kökenleri ve derlenme yöntemlerinden ziyade, Avrupa tipi askerî eğitim görmeleri olacaktı; halbuki sadece bu yan saygınlıklarının yok olmasına yeterli oldu. Bu ordu, "ulusal" bir ordu olma niteliğini de kazanamadı. Karşılarında doğrudan doğruya halk sınıflarından gelen, devletin sömürüsü altında ezildiği inancında olan kişilerle taşra ağalan tarafından silâhlandınlmış başka iki askerî

güç vardı. Senette açıkça ulusal bir ordu kurulması yoluna işaret eden bir fikir vardır. Bu fikrin uygulanmasına ancak 18 yıl sonra gelinebilmiştir.

Uygulanması ancak çok daha sonra olabilen öteki fikir, senette kapalı olarak bildirildiği halde açıklanmasına ve uygulanmasına gidilmemiş olan bir fikirdir. Senedin sözlerinden bellidir ki, öngörülen bu rejimin işlemesi, denetlemelerin yapılması, gerekli kararların çatışmalara, anarşiye yol açmadan yürümesi için *sürekli bir tartışma organının* kurumlaştınlması gerekirdi. Bu, devlet işlerinin denetlenme ve yürütülmesini, "meclis" (parlamento) diyebileceğimiz bir kurula vermeyi gerektirirdi. III. Selim böyle bir temsilciler meclisi yerine danışma kurulları ya da inceleme ve muhtıra hazırlama komisyonları biçiminde, birbirindenayrı ve dağınık, sürekli varlığı olmayan organlar kurma yoluna gitmişti. Biraz aşağıda göreceğiz ki II. Mahmut da reform dönemine geldiğinde bu yönteme dönmüş, toplum güçlerini temsil edecek bir yasa kurulunun yolunu kapayarak yalnız o çeşitten meclisler kurmuştur.

İttifak Senedi hakkında *kanun -ı esâsı tarzında bir ittifaknâme* nitelemesi yapan tarih yazan Mustafa Paşa, bu sözüyle kendi zamanında bile bu konudaki fikirlerin belirlenmemiş olduğunu, kurulsuz (yani parlamentosuz) anayasa olabileceğine inanılan Abdülhamit dönemi rejiminin düşünüş biçimini yansıtır.

Bu sayılan özellikleriyle, geleneğe aykırı ilkeler ve yeniye doğru olan fikirlerin açıklığa kavuşturulmamış olması nedenleriyle senedin hukuksal açıdan çok fakir bir terminoloji ile yazıldığını da görürüz. Onda ne eski kanun ya da şeriat ağzı, ne de modern bir anayasa dili vardır. Neler getireceği, ne sonuçlar doğuracağı, onu ele alanın bulunduğu yana bağlı olduğundan, hanedan ve derebeylerin tasdikine uğramadığı gibi, padişahın kabulüne de uğramamıştır. Sözleşme, bir bakıma, padişahın en üstün yetkili olduğunu, hem kişi olarak, hem en üst yetki yeri olarak dokunulmazlığını pekiştirmekle birlikte, hem derebeyi ve hanedanlara biçimsel de olsa geleneğe aykırı hukuksal bir tanınma sağlıyor, hem de padişahın kendi organlarını onların denetimine bağlıyordu.

Sözleşmenin asıl hararetli yanlıları bir kısım âyânın desteğini kazanan bürokratlardı. Belge bunlardan birinin kaleminden çıkmış gözüküyor. Söylemeye bile lüzum yoktur ki reâyâ temsilcilerinin böyle bir antlaşmaya çağrılması akla bile gelmemiştir. O zaman Avrupa'da bile böyle bir şey, Fransız Devrimi'ne karşın, çok yerde henüz gerçekleşmiş değildi. Geleneksel Osmanlı düzeninde reâyâ, hizmet ya da kulluk sınıflarına mensup değillerdi. Siyasa düzeninde yerleri yoktu. Bunları, dolaylı olarak da olsa, siyasa planına getirmenin ilk deneyi, "halk" ve "millet" terimlerinin çıktığı 1876 Kanun-ı Esâsîsi döneminde görülecektir.

İttifak Senedi'nin eksik yanları şu üç noktada toplanabilir: a) yönetme organı ile âyân arasında çatışma olduğunda padişaha ya da bir meclise aracılık verilmemiştir, b) padişah emir ve yasaklan ile bunları uygulayan organlar ve devletin yeni sözleşme temelini yapanlar arasındaki hukuksal ilişkiler belirsiz bırakılmıştır, c) isyan hakkının hangi koşullar altında meşru olabileceği, hükümetin padişah iradesiyle, padişahın şeyhülİslâm fetvasıyla değil, temsilci bir meclis karanyla olup olmayacağı belirsiz bırakılmıştır.[15]

Çok geçmeden senette imzası olmayan gerçek derebeylerin isyanları ve bağımsızlaşma çabalan başladı. Arnavutluk'ta Tepedelenli Ali Paşa, Suriye'de Genç Yusuf Paşa, daha sonra Mısır'da Mehmet Ali Paşa, Baban taraflarında Abdurrahman Paşa, Osmanlı egemenliğinin bütünlüğüne aykırı tutumlarını artırdılar. Padişah bunlara karşı yeniçerileri kollamaya başvurdu. Sekban-ı Cedit karşısında bunları huylandırmayacak tedbirler alınıyor, örneğin elinde yeniçeri esame tezkireleri olanları zararlandırmamak için esamelerin satın alınmasına karar veriliyordu. Bu koşullardan ötürü *İttifak Senedi ölü doğmuş bir belge olarak kaldı.*

3. Halifelik

Osmanlı hükümranlığına yeni bir temel bulma yönünde yapılan üçüncü girişim Osmanlı tahtının tek kalmış vârisi olan genç Mahmut'un 17 yıl sonra mutlakiyetçi bir monarşi kurma aşamasına varması ile sonuçlanacak olan, Osmanlı tarihinin çok paradokslu, fakat bir dönüm noktası sayılabilecek olan ve belki Osmanlı geleneğinin doğrultusuna en uygun olan girişimdir.

Ötekiler gibi bu da eski Osmanlı padişahlık geleneğine aykırı bir tutum olarak gözükür; fakat bu, aykırılıkların sonuncusudur. Başka bir deyimle, bu tutum *eski Osmanlı sisteminin kapanışının başlangıcı* olmuştur. Bu tutum, Batı'da dönemi kapanmak üzere olan "mutlakiyetçi monarşi" kurma anlamında ilk batılılaştırıcı siyasal çağdaşlaşma kapısını açmıştır. ^

Bu deney Şer'î Hüccet'teki bir fikirle, yani devletin İslâmlık'*taki geleneği yürütme, yeniyi önleme* ilkesine dayanması fikri ile ittifak Senedi'ndeki bir fikrin, yani hükümdarın mutlak egemenliğinin tanınması fikrinin mutlakiyetçi bir monarşiye esas olan merkeziyetçi hükümet kurmayı engelleyen rakip güç parçalarını yok etme yönünde uygulanışıdır. Aslında, ikisi birlikte alınacak olursa eski padişahlık rejimine aykırı olmamakla birlikte, "din ü devlet" bileşimini "din" ve "devlet" ikilisine bölmesi açısından, *çağdaşlaşma sürecinin yeni bir aşamasıdır.*

Osmanlı padişahlığının dünyasal otoritesi, incelediğimiz iki belgenin gösterdiği gibi, pazarlık ya da sözleşme konusu olduğu halde, daha doğrusu siyasal eylem düzeyinde artık varlığı kalmamış denecek duruma gelmiş olmasına karşılık, dinsel yeteneği hâlâ sağlam duruyordu. Son yüzyıl içinde siyasal yetkece en zayıf, dince en hafif sayılacak padişahlar zamanında bile, *makamın* değerliliği ve tanınmışlığı zedelenmemişti. Hilâfet, eskiden beri düşman mezhepler ya da kavimler (İranlılar, Araplar) tarafından bile reddedilememişti. Vehhabîlik, Osmanlı halifeliğine karşı bir akım görünüşü ile başlamış olmakla birlikte, çok geçmeden dinsel rengini yitirip siyasal bir akım rengini almıştı. Safevîliğin İran'da yıkılışı ile Şiîlik büyük bir darbe yemişti. Nadir Şah'la yapılan mezhep pazarlıklarında Osmanlı halifeliği üstün çıkmıştı. Mısır'ı işgal eden Napolyon'un İslâm halka seslenen bildirisi, Osmanlı halifeliğine karşı olmaktan ziyade onu belirtecek bir ton bile taşıyordu. Kaynarca Antlaşması büyük bir siyasal yenilgi belgesi olmakla birlikte, Osmanlı halifeliğinin ruhanî niteliğini devletlerarası hukuk kapsamına sokmuştu. Osmanlı ülkelerinin dışında kalan yerlerdeki İslâm halk üzerinde siyasal egemenliğini kurmakta olan Avrupa devletlerinde (özellikle Hindistan'da olduğu gibi) yarattığı ürküntü, hilâfetin Osmanlı İmparatorluğu dışındaki yerlerde bile değerini artırıyordu.

Osmanlı egemenliği altında hilâfete karşı tek güç olarak sadece Bektaşîlik kalmıştı. Fakat bu İslâm sapkınlığı *(heresy'sı),* aslındaki doktrin saflığını yitirdikten başka, hilâfete değil, sultanlığa düşman durumuna gelmiş olan yeniçeri esnafının ve muhtemel olarak derebeylik akımlarının içine karışmakla kendini tek başına hilâfet gücünün hedefi durumuna getirmek gibi ileride içinden çıkılamayacak bir çıkmaz yola sokmuş, devrimsel bir rol oynama olanaklarını yitirmişti. Şimdi sarayın tutacağı yol hilâfete sanlarak hem Bektaşî yeniçeriliğine, hem de derebeyliğe karşı mutlak bir monark üstünlüğünü sağlamak olacaktı.

Osmanlı devletine karşı olan Avrupa devletlerinde de artık İslâmlık ve hilâfet bir düşmanlık hedefi olmaktan çıkmıştı. Osmanlı padişahının bu yanının hâlâ yaşamakta olan bir nitelik taşıdığı, Avrupa diplomasisince artık Tanzimat döneminde sezilmeye başladı; II. Abdülhamit zamanında aşın bir ölçüye bile getirildi. Bir Fransız gözlemcisinin II. Mahmut'un padişahlığının ilk yıllarında yazdığı şu satırlar, o zaman belki anlamsız gibi gözükmekle birlikte, yerinde bir teşhistir: "Osmanlı împaratorluğu'nun hâlâ nasıl devam etmekte olduğunu, özellikle Türklerin nasıl hâlâ Avrupa'da bulunduğunu anlamakta güçlük çekilir. Hele ordularının bilgisizliğini, disiplinden yoksunluğunu, maliyesinin anarşi içinde oluşunu, kalelerin bakımsız durumunu, ağaların İstanbul’a yakın olanları arasında bile görülen isyanlarını, nihayet Mora, Mısır, Şam paşalarının bağımsızlıklarını yakından gören-

Ier için bu anlaşılır bir şey değildir. Dünyanın en sallantılı tahtında oturan sultanı yerinde tutan asıl güç, onun halifeliğidir".[16]

Dış ve iç olayların Osmanlı İmparatorluğu'nu kesin olarak yok etmesi gereken daha büyük ölçülere erişmiş olmasına karşın Osmanlı devletini yine de yaşatan, Mahmut'un 1808-1825 yıllan arasındaki en felaketli olaylar sırasında tuttuğu yolun basan sırrı, halife olarak ulemâya, dolaylı olarak Müslüman halka dayanmasıdır. Mahmut buna, İslâm olmayan halkın ayrılıkçı eğilimlerine karşı dinsel kişiliklerinin ve kurumlarının tanınmışlığını ve özgürlüğünü daha sonraları ilân etmek gibi ondan önce ve ondan sonra düşünülmesi güç olan ikinci bir basan daha katmıştır.

II. Mahmut, bizim belleğimizde 1826'dan sonraki niteliği ile, dünyasal bir monark olarak, Batılılaştıncı bir çağdaşlaşma dönemini açmış kişi olarak kaldığı için, başlangıçta "gerici" diyebileceğimiz kişileri yanına almış, hattâ cihatçı bir halife rolüne girmiş bir kişi olduğunu belirtmek şaşırtıcı olacaktır. Mahmut hakkında çağdaş Avrupa gözlemcilerinin çatışık yargılar vermesinde, modern Türk okumuşlarının da Mahmut'un hükümdarlığının ilk dönemini görmezlikten gelmesinde başlıca neden, onu çevreleyen, destekleyen, hattâ yöneten kişilerin açıkça gerici olmalarıdır. Bu dönemdeki sahnede başlıca rol oynayanlar (örneğin, Halet Efendi), bunların yaptığı işler, hattâ Mahmut'un kendi tutumu, 1826'dan sonrakilere hiç uymaz. îlk dönem, âdeta cinayet romanlarında okuyucuyu şaşırtmak için konmuş komplolara benzer şekilde süren, hepsi tutarsız, çoğun esrarlı olaylarla doludur. Bu olayların başında kurnazlığı, insafsızlığı, Batı düşmanlığı, hile-Kârlığı ile ün kazanmış kişilerin bulunuşu ilk dönemle ikinci dönem arasındaki diyalektik çaüşıkhğı derinleştiren etkenler olmuştur.

4. Uluslaşma akımları

Bu diyalektik dönüşümü hazırlamakta başlıca iki koşul rol oynamıştır. Birincisi Rusya'nın Napolyon savaşları dolayısıyla artan gücünün Osmanlı devleti aleyhine ağırlığını en fazla hissettirdiği savaştır. İkincisi, Rus baskısının Hıristiyan halklar üzerinde yaptığı etki ile Fransız Devrimi'nin etkisi arasındaki çatışıklık arasında Hıristiyan reayada *ulus* olma akımının açığa çıkmasıdır. Biri otokratik, öteki liberal iki kaynaktan gelen bu iki etki, birbiriyle uzlaşır durumda olmamalarına karşın, İslâmlık bayrağının açılmasını zorunlu kılmıştır. Çünkü bu uluslaşma akımlarına bu etkilerin ikincisi ideoloji ve özlem sağlarken, birincisi onları gerçekleştirme çabalan için gerekli olan gücü sağlamış ve Osmanlı devletinin reform sorununu hem iç siyasal, hem dış uluslararası diplomasi alanına çıkarmıştır.

Başkentte padişahlar düşürülür, öldürülürken, yeniçerilerle ya da ayanlarla pazarlık sürerken, 1808'den 1812'ye kadar Rusya ile olan savaş sürmekteydi. 1808'de bu devletin isteklerine uyulmasını bildiren bir ültimatomun verilişi büyük bir tepki yaratmıştı. Fatih Camii'nde çığ gibi kabaran bir halk mitinginin yarattığı heyecan içinde "büyük cihat" ilân edildi. Bu miting dolayısıyla yayımladığı bildiride Mahmut, Rusya'nın Osmanlı ülkelerini zaptetmeye azmettiğini anlattıktan, kendisinin *halife olarak* Rusya'ya karşı tslâmlık'ı savunmaya azmettiğini bildirdikten sonra şöyle der: "Bu nedenlerle, tek Tanrı'ya inanan ümmetin, *ûlü'l-emrt* uyarak cihada koşması, Peygamberin kılıcı ile yürümenin gereğidir. Yüksek ulemâyı, yeni ocağımı, devlet adamlarını Fatih Camii'nde toplanarak ayına, birbirine düşürücü eylemlerden kaçınarak meşveret meclisi kurmaya memur ettim".[17]

Halkın din duygularına seslenen bu bildiri Osmanlı ülkelerinin bütün camilerinde okundu. Bildiri ulemâya, paşalara, yeniçerilere ve âyâna karşı halifeliğin sesini de iletiyordu. Bildiri o denli etkili oldu ki halk koşarak askere yazıldı; Anadolu'dan paşalar, âyân ve derebeyler akın akın yüzbinlerce asker döktüler; cephelerde muhakkak bir yenilgiden bu büyük heyecan sayesinde kurtulundu. Bu savaşta halkın ve âyânın heyecanı, halifenin çağrısına koşması karşısında, iki yıl önce isyan halinde bulunan ve diktasını kurmuş olan Bektaşî yeniçeriler sönük kaldılar. II. Mahmut'un halifelik gücüne ve Müslüman halka dayanarak kurduğu mutlakiyetçi monarşi rejiminin kumlusunu zorunlu kılan ikinci koşulun da imparatorluğun Hıristiyan halklan arasındaki uluslaşma akımının başlaması olduğunu söylemiştik.

Buraya kadar incelediğimiz yenileniş girişimlerinde Osmanlı yönetici tabakası üzerine çağdaş Batı'dan gelen etkenlerin başrolü oynadığını görmüştük. Fakat bu aşamaya kadar, bir siyasal ideoloji etkisinin başladığına rastlamış değiliz. Acaba İslâm ve Türk olmayan Osmanlı halklarının yüksek ve orta tabakalan üzerinde Batı'nın etkisi nasıl olmuştu?

Bu halkların en önemlisi Rum Ortodoks Kilisesi altında toplanan Hıristiyanlardır. Katoliklik'e karşıt bir siyasa güden Osmanlılar, Papahk'ın evrenselci din egemenliği iddiasına karşılık olarak istanbul Ortodoks Patrikliği'ne bütün Orto doks kavimler üzerinde ruhanî egemenlik kapsayan (oikumenik) bir nitelik ver mişlerdi. Eflâk-Boğdan bölgelerine İstanbul'daki Fener soylu ailelerinden prensler atamışlardı. Avrupa devletleriyle iki yanlı diplomasi ilişkilerinin başlamasıyla Bâb-ı Âlî'nin dışişleri çoğalınca orada ve donanmada açılan tercümanlıklara da, bazıları Avrupa'da eğitim görmüş, Batı dilleri bilen Rumlar tayin ediliyordu. Birin cisi bir çeşit dışişleri bakanlığı genel sekreterliği gibi önemli bir görevdi. 1793'te Londra, Viyana, Berlin ve Madrid'de elçilikler açıldığı zaman da elçi yardımcılıklarına Hıristiyan Rumlar atanmıştı. .

Avrupa'da bir İslâm devleti (halifeliği) olarak gözüken Osmanlı devleti, bu yanlarıyla gerçekte bir İslâm-Ortodoks Hıristiyan birliğinin dünyasal gücü niteliğini taşıyordu.[a] Bizans Ortodoksluğu'na karşı olan Hıristiyan sapkınlarının Müslümanlık'a geçenleri Osmanlı tımar sisteminde yer alan, bir kısmı Hıristiyan olarak kalmakla beraber bir kısmı Müslümanlaşmış toprak beyleri, daimî orduya asker devşirme yoluyla Müslümanlaşan, yönetici tabakaya yükseldiğinde de tarikatlardan birine bağlanan kapıkullarının ve nihayet Hıristiyanlık'a karşı düşmanlık göstermeyen tarikatlar yoluyla Müslümanlaşan Hıristiyanların dışında kalan bütün Hıristiyanlar, Ortodoks Hıristiyan topluluklan olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Balkanlar'da, Anadolu'da, *Levant*'da (bugünkü Suriye ve Lübnan'da) bulunan Hıristiyan topluluklarının kiliseleri eskisinden daha da imtiyazlı durumlarıyla bırakılmışlardı. Osmanlıların bu din rejimini Batı yazarları "millet sistemi" terimiyle nitelerler.

Ortodoks Hıristiyan halkın mahalli cemaat örgütleri de muhafaza edilmişti. Mahalle ve köy cemaat önderleri Hıristiyan halkın temsilcileri gibiydi. Köylerde bu özerk yönetim altında Sırpların, Bulgarların, Rumların, Arnavutların arasında Hıristiyan olarak kalmış olanların "ulusal" nitelikleri yaşamaktaydı. Kilise'de Grekçe'nin din dili olarak kullanılmasına karşın, papazların etkisi, konuşulan ulusal dilleri kaldınp yerine Grek dilini koyamamıştı. Hıristiyan halkın yaşadığı adalar, Batılı bir yazarın nitelendirişine göre, "hemen hemen bağımsızlığa varan bir özerklikten yararlanıyorlardı".[18] Osmanlı hükümet yönetiminde doğrudan doğruya görev alan beylere, voyvodalara, prenslere ve tercümanlara 18. yüzyılda yeni bir önem kazandıran öteki bir yan, Osmanlı ve İslâm kültürünü bilmelerine ek olarak Batı kültür ve edebiyatını da tanımaya başlamış olmalanydı. 171O'da Boğdan prensi olan Demetrius Kantemir, Bâb-ı Âlî baştercümanı olan Aleksandr Mavrokordato (1673-1699) bunların en tanınmışlarındandır. Birincisi Osmanlı tarihini ve alaturka musikiyi en iyi bilenlerden sayılır. İkincisi Padova'da tıp okumuş, Latince olarak kan dolaşımı üzerine tez yazmıştı. Bunlar, Osmanlı, Arap, Fars dillerinden başka Grek, Latin dillerini ve Fransızca'yı bilen, bu dillerdeki edebiyatla tanışık olan kişilerdi.

Bu görevlerde özellikle Sakız Rumlarının ayrı bir yeri vardı. Bâb-ı Âlî'nin iki tanınmış baştercümanının ikisi de bu kaynaktan gelir. Yukarıda adı geçenin babası Sakızlı bir ipek tüccan, büyük babası saraya ve İstanbul kasaplarına toptan et satan zengin bir müteahhitti. Daha önce gelen bir başka tercüman Panayotakis Nikussios (1667-1673) da Sakız'dan gelmedir.[19] .

a Osmanlı devletini bu biçimde yorumlayan bir çalışma için bkz. Dimitri Kitsikis, *L'Empire ottoman* (Paris, 1985).

Batı etkisi, bu Hıristiyan halk kitlelerinin hayatı üzerine dolaylı ve dolaysız olarak dokunmaya başlamıştı. Arnold J. Toynbee'ye göre bu, ilk önce kıyafetlerdeki değişmelerde görülür. İkincisi, Ortodoks halkın artık Müslümanlık'a geçmesinin durmasında görülür. Üçüncü bir görünüş, Slav Ortodoksların bir kısmının Katolik Habsburg yönetimini, Müslüman yönetime yeğ tutmalandır. 17. yüzyıla kadar bunun tersi oluyordu. 17. yüzyıla kadar bile bunların Habsburg yönetimini seçmesi Osmanlı yönetiminde din baskısı altında olmalarından değil, Müslüman reayanın da ıstırap çektiği kötü hükümet yönetiminden ileri geliyordu. Eskiden Habsburg monarşisinin sıkı bir Katolik devleti olması yüzünden Katolik olmayan halk, Osmanlı yönetiminde kalmayı yeğ tutardı. Fakat İmparator Leopold'un 1690'da yayımlanan din özgürlüğü bildirisinde Osmanlı yönetimi altında yaşayan ve Katolik olmayan Hıristiyanların dinlerine özgürlük tanınacağını bildirmesi, Ortodoks halklar üzerinde etkili oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nun çevresindeki devletler arasında bu alanda Avusturya'nın etkisi, Rusya'nınkinden önce gelir.[20]

Toynbee, Batı kültürünün Hıristiyan halklar üzerindeki etkilerinin Venedik ve İtalya yoluyla, Batı diplomadan kanalıyla ve Akdeniz'de ticaretin gelişmesinin yarattığı sonuçlar yoluyla olduğunu söyler. 1590-1642 arasında Venedik ve Padova'da Rum öğrenciler için kolejler açılmıştı. Buralarda Avrupa'nın Katolik, hattâ Protestan ülkelerinde bile bulunmayan ölçüde bir özgürlük, bilim ve düşün havası vardı.

Avrupa diplomatlarıyla tanışmanın etkileri de en çok Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) sırasında oldu. Avrupa'da bu savaşlar zamanında Osmanlı başkenti Katolik ve Protestan devletlerin temsilcileri arasında süren bir din savaşına sahne olmuştu. Bildiğimiz gibi, Hıristiyan halkı ve Hıristiyanlık'ın kutsal yerleri (Filistin) ile ilgilenen ilk büyük Avrupa devleti Fransa idi. 18. yüzyılda bu devletin Katolik propagandasını yalnız din düşünceleriyle değil, ekonomik düşüncelerle hızlandırdığını da görmüştük. 1673 Kapitülasyonlarından sonra Osmanlı Hıristiyanları arasında Katolikleşme başlamıştı. Bunda, Fransa'nın himayesi altına girmenin sağlayacağı yararlar büyük rol oynuyordu. Özellikle matbaacılığın gelişinden sonra, Ermeni ve Rumlar arasında Katoliklik'e geçme hareketlerine karşı, kendi kiliselerinin baskısı ile Osmanlı hükümeti yalnız matbaacılığa karşı bir tutum almakla kalmamış, din değiştirmeyi de yasaklamıştı. Bu Katolik çalışmalarına karşı Protestan devletler de cephe almışlardı. Yukarıda gördüğümüz Lukaris olayı aslında bir Katolik-Protestan yanşmasıdır. Bu adam patriklik makamına gelince Hollanda, İngiltere, İsveç elçileri onun kişiliğinde Katoliklik'e ve cezvit faaliyetlerine karşı cephe almışlardı. Lukaris'in Hollandalı din adamı Uytenbogaert ve siyasa adamı David le Leu de Wilhelm ile mektuplaşmalan, bu mücadelenin hem kültür hem siyasa yanlarından Protestanlarca desteklendiğini gösterir.[21]

Avrupa'daki aydınlanma döneminin etkilerine gelince; bunda Devrim öncesi Fransız düşünü ile Katolik Avusturya, Ortodoks Rusya, Protestan İngiltere ve Hollanda siyasal etkileri arasındaki farklan bulmak güçtür. Çünkü yukarıda görmüştük ki, özellikle Rumlara karşı Avrupa'da bu üç dinden olan ülkelerde din açısından eski, olumsuz bakışın yerine olumlu bir bakış doğmuştu. Bizans Kilisesi'ne aykırı düşen Rus Ortodoksluğu'nda olsun, Avusturya ve Fransız Katolikliği'nde olsun, İngiliz, Hollanda Protestanlığı'nda olsun, hemen bütün Batı halklarının aydınlan arasında paylaşılan bir Hellen sevgisi doğmuştu. Siyasalan birbirine karşıt olduğu halde hem Fransa, hem Avusturya, hem Rusya, Osmanlı devleti yerine bir Grek devleti kurulması *"idea"sımn* beslenmesine yataklık eden ülkeler olmuştu.[a]

Bu Hıristiyan kavimlerin birer ulus olarak bağımsızlaşma özlemlerini eyleme çevirme işini başlatan, sadece Batı kültürü ile tanışmaları, başka devlet yönetiminde kendilerine daha iyi yaşama umudu verilmesi, Ortodoksluklarına ya da Katolikliklerine dokunulmadan bulundukları dinde kaldıkları halde de Avrupa devletlerinin kendilerini desteklemesi gibi nedenler değildir. Mora ve Adalarda Rum ayaklanmalarını Rusya'nın kışkırtması, bu otokrat devletin özgürlüğü sevmesinden, devrimciliği tutmasından değil, Osmanlı devleti aleyhine Balkanlar'da güçlenme siyasasının bir parçası olmasından ileri geliyordu. Devrim öncesi Avusturya ve Fransa siyasası için de aynı şey söylenebilir. Bu devletlerin dıştan destekleyişi ya da dolaylı dolaysız yardım ve teşvikleri henüz ulusal kurtuluş özlemlerini eylemci bir akım durumuna sokacak niteliğe gelmemişti. Bunun için iki koşul daha gerekliydi. Bunların birincisi bu halklar içinde ekonomik alanda kalkınan bir sınıfın ortaya çıkması, ikincisi ise Fransız Devrimi'nin Avrupa'da yaydığı devrim ideolojisinin tanınmasıdır. Birincisi ulusal bağımsızlık akımlarının motoru, ikincisi dümeni olmuştur.

Bu iki açıdan Hıristiyan halklar arasında en çok Rumlar ve Romenlerin önde geldiğini, Sırpların ve özellikle Bulgarların daha geride kaldığını görürüz. Birer ulus olarak Arnavutların ve Karadağlıların gelişmesi daha uzun, daha karışık, daha başansız olmuştur. Buna karşılık iki ulusun önde gelişinin başlıca nedeni Akdeniz'de ve Balkan ötesi kara ticaretinde görülen kalkınma olmuştur. Bu kalkınmadan en çok yararlananların Rumlar, Ulahlar, Boğdanlılar olmasını kapitülasyonların verdiğiayrıcalıklar (önce kanunsuz olarak, sonra Osmanlı devletinin kendi tebaasının

a Rusya dışında diğer Büyük Güçlerin Yunan bağımsızlığını pek istemediklerine ve Osmanlıların isyanı bastırmaktaki beceriksizlikleri, Akdeniz ticaretinin sekteye uğraması ve Rusya'nın bölgede daha fazla nüfuz kazanmasının önlenmesi gibi nedenlerden, isyanı sonradan destekler olduklarına ilişkin daha yeni bulgular için bkz. Allan Curıningham, *CollectedEssays,* Cilt I: *Anglo-Ottoman Encounters in the Age ofRevolution* (Londra, 1993).

tüccarlarını teşvik etme düşüncesiyle bu kanunsuz yolların kendisi tarafından meşru bir şekle sokulmasıyla) sağlamıştır. Birincisi, Toynbee'nin "devlet içinde devlet olma" haline geldiğini söylediği Avrupa elçiliklerinin kendilerine verilen ayrıcalıkları hizmetlerine aldıkları Hıristiyan tebaaya da genişletmeleriyle olmuştur. Bu himaye sisteminin tohumlan 1675'te İngiltere'ye, 1718'de Avusturya'ya verilen kapitülasyonlarla atılmıştı. 1740 Fransız kapitülasyonları bu tohumların yeşermesini sağladı. Bunun tanıdığı ayrıcalıklara göre Fransız elçiliği, hizmetinde kullandığı Osmanlı tebaası Hıristiyanları vergiden bağışık tutmanın yolunu bulmuştu. 1768-1774 savaşından sonra, yerli Hıristiyanları koruma hakkı, öteki devletler gibi, Rusya'ya da tanındı.[a] Yabancı elçiliklere intisap etme yolu ile birçok Ortodoks ya da Katolik Hıristiyan, devletin topraklarındayken egemenliği dışında olma ayrıcalıklarını Avrupalı tüccarlarla paylaşacak duruma geldiler.

III. Selim zamanında, şimdiye kadar yalnız Avrupa tüccarlarına tanınan ayrıcalık ve bağışıklıklar Osmanlı tebaası olan ve yabancı ticaret temsilcilerinin hizmetinde çalışan Hıristiyanlara da verildi. Kapitülasyonlarla Avrupa elçilerine tercümanlar kullanma hakkı verildiği gibi, bu dönemde elçiliklerin vilâyetlerdeki konsolosluklarına da böyle bir hak tanındı. Bunlar, tercümanlarını yabancı dil bilen yerli Hıristiyanlardan seçerlerdi. Hattâ, kapitülasyonlara aykırı olarak yerli Hıristiyanlardan konsolos atandığı da olurdu.[22] Yerli tercümanlara beratla izin verildiğinden bunlara "beratlı" denirdi. Tıpkı elçiler ve konsoloslar gibi bunlar da vergi vermezlerdi. Diplomatik ayrıcalıkları bile vardı. Tarih yazarı Âsım'ın iddiasına göre, bunlar elçiliklere ve konsolosluklara casusluk hizmeti de görmekteydiler. Yabancı elçilikler berat sağlama karşılığı olarak dolgun bir ücret aldıklarından berat satışı onlar için bir gelir kaynağı bile olmuştu. Beratlılar elde ettikleri bağışıklıklar sayesinde, hükümet nizamlan dışında serbestçe ticaret yapabiliyorlar, gayrimenkul satın alabiliyorlardı. Bunun, Anadolu'nun Rumlaştırılmasında bir etkisi olduğu tahmin edilebilir. Yabancı konsolosların ancak birer tercüman kullanma hakkı olduğu halde, yalnız Halep'te Rus, Avusturya, Fransa, İngiltere konsoloslarının hizmetinde 1.500 beratlı bulunuyordu.[23] Beratlılar arasında, ömürlerinde bir kez bile gitmedikleri Midilli, Kudüs, Mora, Akkâ gibi yerlerin konsolosluklarından berat sağlayanlar bile vardı. Berat satışı, hükümet adamlan arasında rüşvet ve yolsuzluk işlerini de artırmıştı. III. Selim'in bir fermanı ile bunlara 1.500 kuruş gibi bir fiyatla berat satılmasına izin verilmişti.[24] Bu tedbirle, Osmanlı tebaası tüccarlan Avrupa tüccarlarıyla rekabet edecek duruma getirmek isteniyordu. Bu tutum, özellikle Rum tüccarlan arasında bir ticaret burjuvazisinin gelişmesine yardım etti.

a Bkz. Bölüm III, s, 81.

Akdeniz'in bir art deniz haline gelişinden sonraki dönemde İtalyan deniz ticaretine rakip olarak Rum gemiciliği devam ediyordu. Fakat 18. yüzyıl sonlarında İngiltere, Hollanda ve Fransa ticaretinin Akdeniz ticaretini yeniden canlandırması üzerine Rum deniz ticareti daha etkin bir hale geldi. Bu canlanmada, İngilizlerin Hindistan'a yerleşmesi dolayısıyla daha kısa ticaret yollan arama çalışmaları, Rusya'nın Karadeniz'in kuzey kıyılarına yerleşmesi, Fransızların Adalar, Suriye ve Mısır ile ticarî ve siyasal ilgilerinin artması, Akdeniz'de denizaşın, Balkanlar'da ise kara ticaretinin gelişmesi rol oynamıştı. Rumeli'ndeki Rum ve Ulahlar, Avusturya'nın başanları sonucunda açılan ticaret fırsatlarından yararlanmaya başladılar. 18. yüzyılda Balkanlar üzerinden Orta Avrupa ile Doğu Akdeniz arası ticarette yeni gelişmeler başlamıştı. Bu yol Batı kültürünün Eflâk ve Boğdan bölgeleri halkı arasında tanınmasının yollarından biri olmuştur.ayrıca Osmanlı devletinin bu bölgelere karşı tutumu, Rus ve Avusturya çıkarlan arasındaki çatışmalar, Kuzey Balkanlar'da derebeylerin Osmanlı devletine meydan okuması gibi koşullar, Avrupa'dan gelen düşün etkilerini ulusçuluk yönünde güçlendiriyordu.

Osmanlı devletinin Grek dili konuşmayan halklarının başına İstanbul Kilisesi'ni ve Fener aristokrasisini koyması da Slav asıllı Ortodokslarla Katolikler arasında sevilen bir siyaset değildi. Ortodoks olan Ulahlar ile Katolik olan Romenler arasında ilk ulusal tepki Grekçe konuşan Kilise ile Fransızca konuşan Fener aristokrasisine karşı bir tepki olarak başladı. Hellenleştirilme tehlikesi karşısında kalan Katolikler arasında Roma'da eğitim gören aydınlar yetişmeye başlamıştı. Bunlar Latin dilini ve Roma tarihini öğrenirken kendilerini "Romen" olarak nitelendirmeye başladılar. Roma'da Latinlikten esinlenen Romen ulusçuları kendilerinin Roma uygarlığından gelen, Latin ırkından olan bir ulus olduklan inancını yaymaya başladılar. Macaristan Ulahlan arasında da 1750 sıralarında tarih ve filoloji ilgileri başladı. Bunların en tanınmışı Samuel Klein, Romenlerin konuştuğu dilin an Latince'ye çevrilmesi gerektiğini, tarihsel yazılarında Erdel ve Boğdan halklarının Latin kaynaklı tek bir ulus olduğunu ileri sürüyordu.[25]

Sırplar arasında ilk karşı koyma akımı Osmanlı yönetimi altında yaşamaya karşı değil, Rum Kilisesi ile derebeylere, eşkıyaya ve onları kullanan Osmanlı aracılarına karşı olarak başlamıştır. İlk patlak veren Sırp ayaklanması 1804'te başladı. Ancak hareketin başında bulunan ve Avusturya'da küçük subaylık yapmış olan Kara Yorgi, "haiduk" (Türkçe'deki "haydut" sözcüğünün aslı) denen köylü ve dağlı çobanlarla başlattığı gerilla savaşlanyla ulusal bir bağımsızlık akımı gerçekleştiremedi. Kahramanlaştınlan haydut ve eşkıya ile köylü halkın savaşına karşı, bu ulusal akımın soylu ya da burjuva temeli yoktu. Osmanlı devletine, derebeylere, Avusturya ve Rusya'ya karşı tutarlı bir siyasa yürütememesi

yüzünden Sırp ayaklanması ulusal bağımsızlıkla sonuçlanamadı. Ancak 1812'de, Osmanlı-Rus savaşı sonunda yapılan Bükreş Antlaşmasıyla Sırplara özerklik haklan tanındı. 1815'te Miloş Obrenoviç'in önderliği altında başlayan yeni ayaklanma sonucunda 1817'de Sırp Prensliği tanındı, ancak 1882'de bu prenslik bir krallık oldu.

Balkan halklan arasında ulusal bağımsızlığı sağlamada, bu dönemde en geri kalan, fakat 19. yüzyıl sonlarında en öne geçen Bulgarlar oldu. 19. yüzyıla kadar Bulgarlar da Ortodoks Kilisesi'nin Hellenleştirici etkisi altında kalmakla birlikte Bulgar dili halk arasında yaşamaktaydı. Bu yüzyılın başlarında edebî ve kültürel uyanış onlar arasında da başladı. 1762"de Bulgar keşişi Paysi ilk Bulgar tarihini yazdı; az sonra Slavonik dilleri inceleyen Venelin buna benzer bir tarih daha yazdı. Avrupa'da okuyan Bulgar gençleri bunları ilgi ile okumaya başladılar. Bu eserler onlara bir ulus olarak tarihsel benliklerini sezdiriyorsa da bu seziş bir siyasal bağımsızlık akımı olmak yerine, Rumlaştırıcı Ortodoks Kilisesi'ne karşı ulusal bir Bulgar Eksarhlığı kurma akımı oldu. 1870'te Bulgar Kilisesi, Patrikhane'den bağımsız ulusal kilise olarak tanındı. Bulgarlar arasında asıl ulusçuluk, daha sonra Rusya'dan gelen halkçılık (naredizm) fikirlerinin etkisi altında gelişmiştir.[26]

Bütün bu koşullar altında Fransız devrim ideolojisinin, siyasal ve toplumsal alanlardaki etkileri açısından birbiriyle uzlaşmaz gözüken iki yanı, yani "özgürlük ve eşitlik" ideali ile "ulusal bağımsızlık" idealinin ikisi de elverişli bir toprak bul muştur. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, Fransız Devrimi düşününün dinler, ırklar, sınıflar üstünde bütün insanların özgür ve eşit olduğu fikri ile insanların bir ulus olarak kendilerini başka uluslardan ayıran yanları uğruna savaşması hakkı bir araya geldi.[a]

Bu iki ideal arasında çatışıklık yaratmada devrim düşününün aşıladığı ide alizm ile Rus, Avusturya, Fransa, İngiltere ve Osmanlı politikalarının sorunlarının etkileri, yani insan eşitliği idealizmi ile ulusal bencillik güden siyasal savaşım akı mı yanyana yürümüştür. Bunun belki en iyi örneğini Yunan ulusal bilincinin uyanışında rolü olan iki kişide görürüz.

Bunların birincisi olan Adamantios Kcrais (1784-1833) Fransa'da Montpellier'de tıp okuduktan sonra 1788'de yerleştiği Paris'te eski Grek klâsiklerini,

a Ulusların kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmesi ilkesinin, hemen Fransız Devrimi ile, 1790'da ortaya çıktığı doğrudur. Ancak, ulusçuluk konusunda son yıllarda sayılan artan araştırmalar, ulusal bağımsızlık hakkının 19. yüzyıl başlarında ancak toprak genişliği, toplam nüfus ve doğal zenginlik kaynaklan gibi bazı ölçütlere dayanan bir "ulus olma eşiği"ne vardıklarına inanılan "ulus"lara tanın dığını gösteriyor; bkz. Jean-Yves Guiomar, *La Nation entre l'histoire et la raison* (Paris, 1990). Nite kim ünlü İtalyan ulusçusu Mazzini, 19. yüzyıl ortalarında Avrupa'da yalnızca on iki ulus olduğunu kabul ediyordu. Berkes'in sözünü ettiği "bir araya gelme", daha sonra, Batı Avrupa ülkelerinde de mokratik siyasete geçildiği dönemde ortaya çıkmıştır.

Fransız Devrimi düşününü ve nihayet devrimin kendisini tanımıştı. Kırk beş yıl kaldığı Paris'te Kilise ve mutlakiyetçi hükümdarlıklar dönemi Avrupası ile aydınlanma dönemi Avrupası arasındaki geçişi gözleriyle görmüştü. Mektuplarında Rumlar için Batı biliminin, eğitiminin, matbaa ve basının, Latince ve Fransızca öğreniminin önemi gibi sorunlan tartışıyordu. Asıl çabası, klâsik Grek dili ile halkın konuştuğu Rumca'yı uzlaştıran modern Hellen dilini geliştirmekti. Ulusal benlik için Rumluk (Romalılık) kavramı yerine Hellenlik kavramını getirdi. Onun etkisiyle Yunan aydınlan kendilerini "Rum" olarak değil, "Hellen" olarak görmeye başladılar. Özgürlük, eşitlik ve aynı zamanda ulusçuluk fikrinin öteki temsilcisi Rigas'dır (1757-1798). "Grek *Marscillaise"\n* bestecisi olarak bilinen ve aşağıda kendisinden yine söz edeceğimiz Rigas, 1798'de Odesa'da başkaları tarafından kurulan gizli bir derneğin öncüsü sayılır.

Öteki halklara kıyasla Rumlar daha talihli oldular. Çünkü, Fransa, İngiltere, Rusya gibi birbirine aykırı üç devletin aydınlarının, devlet adamlarının desteğini kazanmışlar, aynı zamanda bağımsızlık akımlarını ekonomik güç kazanmış bir sınıfın maddî temeline oturtabilmişlerdir. Napolyon savaşlarının 1815'te sona ermesiyle Rum gemiciliğinin yukarıda sözünü ettiğimiz kazançlan sona ermiş olmakla birlikte, 1821'de başlayan bağımsızlık akımını bunların katılması sağlamıştır. Bununla birlikte, Rumlar ve Yunanlılar arasında Osmanlılığa bağlılık, Rus taraftarlığı, İngiliz taraftarlığı ve Fransız Devrimi düşününe bağlananlar arasındaki farklar yüzünden ulusal bağımsızlığın gerçekleşmesine karşın ulusal birlik tam olmamıştır.

İşte Hıristiyan halkların bu uluslaşma akımlan Osmanlı siyasal hayatında siyasal planda dinsel tepkiye yönelişte rol oynamıştır. Aynı koşulların Müslüman Osmanlılar üzerindeki etkisi Türk ya da Arap ulusçuluğu yerine *İslâmlık eğiliminin güçlenmesi şeklinde kendinigöstermiştir.* Osmanlı İmparatorluğu'nun ve devletinin yıkılışı zamanına kadar, Osmanlı topluluğundaki Türkler arasında ulusçuluk akımı gelişmemiştir. Hıristiyan halkların uluslaşma ve bağımsızlaşma olgularının, sözünü ettiğimiz üçüncü Osmanlı girişiminin sorunlanyla doğrudan doğruya ilişkili yanlarının bulunması, bu etkinin *din yönünde* olmasına yol açmıştır. Türkten ve Araptan gayri Müslüman Osmanlılar arasında milliyetçilik etkisini ilk duyanlar yalnız Arnavutlar olmuştur. Arnavut ulusçuluğunun daha sonraki dönemlerde Türk milliyetçiliği üzerine de etkisi olmuştur. Bu akımların II. Mahmut rejiminin kuruluşu ile ilişkili olan yanlarından biri, bunlarla derebeylik gelişmeleri arasındaki ilişki, diğeri yine bunlarla yeniçeri-Bektaşî olaylan arasındaki ilişkidir.

II. Mahmut'un tâ İttifak Senedi zamanında aklına koyduğu, fakat Rusya savaşı dolayısıyla geçici olarak desteklerini bile sağladığı derebeylere karşı olan sa-

vaşı, 1815'te Yunan bağımsızlık akımından önce başladı. İttifak Senedi'nde imzası olmayan büyük derebeylerin bağımsızlık hareketleri, Osmanlı hükümranlığını Hıristiyan kavimlerin ulusal kımıldanışlarından daha güçlü bir şekilde sarsıyordu. Başkentteki güçlerin (saray, bürokrasi, ulemâ ve halktan derilmiş askerlerin) birliği ile derebeylere karşı azil, mukataa ve çiftlikleri müsadere, istanbul'da oturmaya mecbur etme gibi tedbirlerden, direnenlere karşı uğraşı veya hileli yollarla öldürmeye kadar giden bir savaş açıldı. Savaşın hedefi âyân değil, derebeylerdi.

II. Mahmut'un derebeylere karşı savaşını ve çoğunu ezmesini kimi Batılı gözlemciler, özellikle Osmanlı hizmetinde çalışan İngiliz amirali Adolphus Slade, kınarlar.[27] Derebeylerin, merkezdeki hükümetten daha iyi idare kurduklarını, halkı koruduklarını, padişahın bu tutumunun feodal gelenek ve soyluluğu yıktığını ileri sürerler. Bu gözlemcilerin bu kanıda olmalarının nedeni derebeyleri, İngiltere ya da Fransa'daki gibi feodal aristokrasi sanmalarında ve âyânla derebeyleri birbirine karıştırmalandır. Bu noktaya değinen tarih bilgini Halil İnalcık, örneğin Tepedelenli'nin derebeylik gücünün yıkılmasının Yunan bağımsızlık akımına yol açtığı düşüncesindedir.[28] Buraya kadarki gözlemlerimiz doğru ise, bunlar arasında böyle bir ilişki bulunmakla birlikte, etki-sonuç yönünün tersine olduğunu sanıyoruz. Sözü edilen ulusal akımlar derebeylerin ezilmesinin bir sonucu olarak çıkmış olmaktan ziyade derebeylik genişlemesinin yarattığı koşullar yüzünden gelişmiş akımlardır. înalcık'ın kendi incelemelerinde de gösterdiği gibi, Balkanlar'daki ulusal akımların kimileri derebeyliğe karşı başlamıştır. Kimileri de (özellikle Yunan ulusal akımı) voyvodalarla derebeylerin yarattığı koşullar altında beslenmiştir. Hıristiyan halklar arasındaki ayaklanma eğilimlerini sömürerek bağımsız bir hükümdar olmak isteyen derebeyler, bu eğilimleri önleyecek güçler olmaktan ziyade, onları besleyen, hattâ onlarla işbirliği yapan güçler olmuşlardır. Bunun en tanınmış örneği Tepedelenli'dir. Bu derebeyi, Arnavutluk'tan Ege'deki Rum adalarına kadar uzanan bir ülkede bağımsız bir devlet kurma çabasına kadar ihtiraslarını genişletmişti. Balkan uluslan bağımsızlık akımlarının gelişmesini derebeylerin yarattığı siyasal anarşiye de geniş ölçüde borçludurlar. Padişahlık gücünün, derebeylere karşı giriştiği savaştaki sertliğinde, derebeylikle ulusçuluk arasındaki ilişkinin sezilmiş olmasının rolü olduğunu sanıyoruz.

Bu savaş yüzünden saray; yeniçeriliği kaldırma, Nizam-ı Cedit'i diriltme fikrini unutmuş gözükerek yeniçerileri kollama tutumunu benimsedi. Bu tutumun en nüfuzlu temsilcisi ve padişahın mutlak bir monark haline gelmesinde payı olan adam Halet Efendi'dir. Osmanlı egemenliği için modern ordu kurma davasından daha önceki bir dönemde ortaya çıkan iki sorunun ciddî ölçülere geldiği görülüyordu.

Bunlardan biri III. Selim zamanında Sırbistan bölgesinde merkezleşen Pazvandoğlu ile Yanya'da merkezleşen Tepedelenii Ali'nin başlattığı bağımsızlaşma akımıdır. Bunlar, Rusya, Avusturya ve Fransa arasındaki rekabetler ve siyasal kombinezonlarındaki oynaklıklar yüzünden (sürekli ve tutarlı olmamakla birlikte) yabancı devletler tarafından teşvik ve yardım görüyorlardı. Bu iki güçlü derebeyinin, ihtiraslarını, gerçekleştirilmesi imkânsız dereceye kadar getirmeleri sayesinde Osmanlı devleti kurtulabildi; fakat aıkalarında bıraktıklan anarşi, Osmanlı devletinin hakkından gelemeyeceği kadar dal budak salmış başka bir komplonun varlığını ortaya çıkardı ve yeniçeriliği tutanları, ulusçuluk akımlarının yalnız derebeylikle değil, Bektaşîlik ve dolayısıyla yeniçerilikle ilgili olması gibi bir ikilem ile karşılaştırdı.

Osmanlı egemenliğine karşı çevrilen komploların bir ucu, padişahın derebeylere karşı dayanmak istediği yeniçerilik örgütünün tâ içindeydi. Bu ikinci sorunun meydana çıkışı, yeniçerileri, Patrikhanc'yi ve Fener aristokrasisini destekleyen, padişahı yeniçerilere karşı değil derebeylerine karşı savaştıran Halet Efendi'nin canına mal oldu.

İngiliz bilgini Hasluck, Rumeli'nde ve Anadolu'da Bektaşîlik üzerine yaptığı incelemelerde 18. yüzyıl sonlarında bu tarikatın birdenbire büyük bir gelişme aşamasına giriştiğini gösteren olaylan tespit ederken, bir tarikat akımı gibi gözüken bu gelişmenin, gerçekte, Osmanlı padişahlık rejimini yıkmaya yönelmiş geniş bir komplo ile ilgili olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre birdenbire canlanan Bektaşî eylemlerinin yalnız Pazvandoğlu ve Tepedelenii ile değil, Rum devrimcileri ile de ilişkisi vardı. Bektaşî eylemleri Arnavutluk'tan İstanbul’a kadar uzanarak yeniçeri ocağının göbeğinde düğümlenmiş bulunuyordu.[29]

Hasluck'a göre, Tepedelenli'nin en güçlü zamanı Rumeli'nde Bektaşîlik'in canlanış zamanına rastlar. Bu bir raslantı değildir. Tepedelenli'nin basanlarında Bektaşî desteği kazanmış olmasının büyük rolü olmuştur. Tepedelenli'nin babasının ya da dedesinin derviş olduğu söylenirse de kendisinin Bektaşî olduğu bilinmiyor. Hasluck'a göre Tepedelenli'nin hayatında önemli rolü olan olay, 1778'de Rum keşişi Kosmas ile tanışmasıdır. Bu keşiş ona, Berat paşasını yeneceğini, sonra Epiros valisi olacağını, nihayet padişahla çarpışacağını ve bir gün İstanbul’a "kızıl bir sakal ile" gireceğini haber vermiş. Yeniçeri ocağını ele geçiren Bektaşîlerin siyasal nüfuzunu bilen Tepedelenii, Bektaşîlere birçok yeni tekkeler yaptırmıştı. Hasluck'un tespit ettiğine göre, Yanya civarında yedi büyük Bektaşî tekkesi vardı. Bektaşî babalarının biri doğrudan doğruya paşanın emrinde çalışıyordu. Diğer biri Arnavutluk'ta onun ajanı olarak dolaşıyordu. Bektaşî faaliyetlerinin bir ucu da Üsküdar'daki Bektaşî tekkesindeydi. Yılda bir kez bir Bektaşî babası bu tekke ile Yanya arasında ulaklık hizmeti görüyordu.[30]

Pazvandoğlu'nda ise ilişki noktası yukarıda adı geçen Rumlaşmış bir Ulah olan Rigas'dır. Rigas, İstanbul'da Fener beylerinden Mavroyenis'in maiyetinde çalışıyordu. Mavroyenis'in Eflâk beyliğine atanması üzerine İstanbul'dan gelen bir emirle Pazvandoğlu'nu yakalama işine memur edilmişti. Yeniçeriliğe (yani Bektaşîlik'e) intisap etmiş olan Pazvandoğlu yakalandığı halde, Rigas gizlice onun kaçmasını sağlamıştır. Hasluck'a bakılırsa dostu Perrahaibos'a göre Rigas sonradan Yunan ihtilâlcisi olarak tanıtılmıştır. Aslında Rumluk ya da Hıristiyanlık davasında olan bir adam olmaktan ziyade, dini ya da milleti ne olursa olsun bütün insanların eşitliğine inanan biriydi.[31] Hıristiyanların, Müslümanların kendi dinlerinin hak dini olduğu iddiasının saçmalığına inanıyordu; çünkü bütün insanlar bir tek yaratıcının evladı olduklarından hangi dinin hak, hangi dinin batıl olduğu, insanların kendi sanısına ve iddiasına kalmış birşeydi. Hasluck'a göre bu görüş tıpatıp bir Bektaşî doktrinidir;ayrıca onun, Fransız Devrimi ideolojisinden etkilenerek Müslüman olsun, Hıristiyan olsun, Rum olsun, Ulah olsun bütün baskı yöntemlerine karşı birlikte, her özgürlüksever insanı içine alacak genel bir ayaklanmanın başlıca kurucusu olduğu, bu komployu kışkırtanın da Napolyon olduğu düşüncesindedir.

Yine Hasluck'a göre Rigas'ın yalnız Pazvandoğlu ile değil, Arnavut beyleri ve Tepedelenli ile de teması vardı. Osmanlı yönetimi tarafından yakalandığı zaman Rigas nasıl vaktiyle Pazvandoğlu'nu kurtarmışsa, Tepedelenli de onu kurtarmak için çok çalışmıştır. Rigas'ın Rumeli'nde Bektaşî dervişi kıyafetinde dolaştığını da kaydeden Hasluck şöyle der: "Buna göre Rigas ya gerçekten Bektaşî idi ve bundan ötürü Bektaşîye yardım etme yemini ile bağlı idi (nitekim Pazvandoğlu'nu bundan ötürü kaçırmıştı) ya da Bektaşîlerle (daha sonra Jön Türklerin Bektaşîlerle kurduğu ilişkiye benzer bir biçimde) bir ilişkisi vardı".

Hasluck, 18. yüzyıl sonlarıyla 19. yüzyıl başlarında Rumeli'nde gözüken Bektaşî canlanışı hakkındaki bu tezine dayanarak, Osmanlı tarihindeki eski *hereşy* ("rafızîlik") eylemlerinin devlete karşı yönelişine benzer bir biçimde, Osmanlı rejimine karşı Bektaşî ve Melâmî fikirleriyle yürütülen geniş ve gizli bir komplo bulunduğunu ileri sürer. Daha III. Selim zamanında bunlar Mevlevîlik perdesi altında sarayın içine kadar girmişlerdi. Bunun, tarih yazan Âsım'ın, padişahın çevresini ve sarayı dolduran şeyh ve dervişlerin faaliyetleri hakkında söyledikleriyle ilgisi olduğu gibi, Beşiktaş Cemiyeti dolayısıyla gene Âsım'ın ve Cevdet Paşa'nın sözünü ettikleri zendake (zındıklık) ve ilhad (dinsizlik) olaylanyla ve bu tarihçilerin, Voltaire'cilerden daha ileri gidilerek açıkça dinsizlik fikirlerini yayma faaliyetleri üzerine kaydettikleri olaylarla ilgisi vardır.

Hasluck, bu anarşistler hakkındaki tezini, Osmanlı padişahlarının kılıç kuşanma töreninin geçirdiği evrim hakkındaki incelemesiyle de destekler. Ona göre,

aslında kılıç kuşanma töreni şeyhülİslâm, esnaf temsilcisi olarak nakibü'l-eşraf ve silâhtar tarafından kazaskerler, sadrazam ve yeniçeri ağası huzurunda yapılırdı. Kılıç kuşanmanın Konya'daki Mevlevi çelebisi tarafından yapıldığı iddiası sonradan çıkarılmış bir efsanedir. Mevlevîlerin sahneye çıkışı, IV. Mehmet zamanında (1648-1687) başlamış gözüküyor. Daha ondan önceki padişah İbrahim zamanında (1640-1648) sarayda Mevlevîlerin nüfuzunun arttığını gösteren işaretler vardır. İbrahim, Sadrazam Derviş Mehmet Paşa'nın şeyhülİslâm ve yeniçeri ağası ile birleşmesi sayesinde tahttan indirilmişti. Hasluck'a göre o zamanlar en üstün mevkilerde olanların çoğu Mevlevi idi. Derviş Mehmet Paşa, henüz çocuk yaşta bulunan yeni padişahı, bir Mevlevi yürüyüşü şeklinde hazırlanan törenle kılıç kuşanma için Eyüp Camii'ne götürmüştü. Pek muhtemel olarak Derviş Mehmet Paşa 1648'de Eyüp'te kılıç kuşanma törenini Mevleviler lehine çeviren kişidir.

Yarım yüzyıl sonra, Mevlevîlerin bu siyasal başarısına karşın, Bektaşîliğin karşı taarruzu başlar. Bu da bir hal' ardından gelen bir cülus töreninde, 1703'te kendini gösterdi. III. Ahmet, bir yeniçeri ayaklanması sonunda ve şeyhülİslâma karşı bir hareket sonucu tahta çıkarılmıştı. Bu padişahın kılıç kuşanma töreninde silâhdar ve nakibü'l-eşraf bulunmakla birlikte asıl rolü yeniçeri ağası oynamıştı. Bu tarih, siyasa alanında yeniçerilerin resmen Bektaşîlerle birleştiği ve kendilerini "Bektaşî köçekleri" olarak nitelendirdikleri tarihe rastlar. Bektaşîlerin, Mevleviler eline geçen imtiyazı elde etmeye çalışmasının ilk görünüşü, Hasluck'a göre, bu olaydır. Ona göre bunun sembolleştirdiği şey, padişaha meşruluk sağlayan gücün yeniçeri-Bektaşî bileşimi olduğunu göstermesidir. Fakat yeniçerilikte Bektaşî üstünlüğü kurulmakla birlikte, sadrazamlık, şeyhülİslâmlık mevkilerine geçenlerde Mevlevîlik'in gücü hâlâ devam etmekte idi. 18. yüzyılda siyasal alanda Bektaşîlerle Mevleviler arasında bir uzlaşma, bir alan bölümü ya da denge kurulmuş gözükürse de yine bu yüzyıl içinde padişahlık makamının meşrulaştınlması konusunda, Mevlevî-Bektaşî yarışması sürdürülmüştür. Hasluck, *Üss-ü zafer* yazan Esat Efendi'nin III. Selim'in düşürülmesinin bir Bektaşî komplosu eseri olduğu konusu üzerinde ısrarla durmasını haklı bulur. Âsım'ın da aynı fikirde olduğunu biliyoruz. Ancak Bektaşî yeniçerilerin tahta getirdiği IV. Mustafa'nın düşürülmesinden ve Mahmut'un tahta getirilişinden sonradır ki, kılıç kuşanma töreni Mevlevi şeyhlerinin imtiyazı haline geldi. Hasluck'a göre, Bektaşîler arasında Sultan Orhan'ın yeniçeri ocağını Hacı Bektaş'a takdis ettirdiği efsanesine karşılık olarak, Mevlevîler arasında da Konya çelebiliğinin Selçuklu Sultanlığı'nı meşrulaştırdığını, daha sonra bunun Osmanlı soyuna nakledildiği yollu efsane geliştirilmiştir.

Kılıç kuşanma töreninde, II. Mahmut'un cülusu bir dönüm noktası olmuştur. Gelenek dışında Alemdar Mustafa'nın 300 silâhlı askere yürüyüş yaptırdığı kılıç

kuşanma, Konya'dan getirtilen Mevlevi şeyhi tarafından yapılmıştır. Bu törenin daima Mevlevi çelebileri tarafından yapıldığı efsanesi, Hasluck'a göre, bu tarihten sonra başlar. Nitekim, 1839'da Abdülmecit'e, 1861'de Abdülaziz'e çelebiler ya da vekilleri tarafından kılıç kuşatılmıştır. V. Murat'ın kılıç kuşanma töreni, Mısır hidivinin hazır bulunması için ertelendiğinden ve az sonra da hal' edildiğinden yapılamamıştır; fakat II. Abdülhamit'in kılıç kuşanma töreni de Mevleviler tarafından yapılmıştır. İhtimal ki Mithat Paşa'nın Bektaşî oluşuna karşılık Abdülhamit Nakşibendî idi. V. Mehmet de Mevleviler tarafından meşrulaştırılmıştır; kendisi de Mevlevi tarikatına mensuptu.

II. Mahmut'un cülusundan sonra Bektaşîler, derebeyler ve yeniçerilerle birleşerek son savaşlarını vermeye hazırlandılar. Yeniçerilik ocağına bağlı küçük esnaf arasında Bektaşîlik'in güçlenişine karşılık, Mahmut ulemâyı ve Bektaşî olmayan öteki tarikatlan kendi tarafına alabildi. Öyle gözüküyor ki, ulemâ arasında Mevlevîlik tutuluyordu. Örneğin uzun süre padişahı etkisi altında tutan ve onun derebeylere karşı savaşını yöneten Halet Efendi Mevlevi idi ve Bektaşîlerin Rumeli'nde desteklediği Tepedelenli gibi derebeylerin amansız bir düşmanı idi. Bektaşî şeyhlerinin yeniçeri ocağının 94. ortasında albay rütbesiyle oturmasına karşılık olarak II. Mahmut, Mevlevi çelebiliğini, *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye* ordusunda müşirlik rütbesine yükseltmişti.

Siyasal çatışmalar arkasındaki bu din ya da tarikat çatışmalan önünde, II. Mahmut'un padişahlığındaki halifelik niteliği ve *Vak'a-iHayriye* (Hayırlı Olay) adıyla taranan olayın gerçek niteliği biraz daha aydınlanmış gözükür. *Üss-ü zafer,* bunun ideolojisini hazırlamak üzere yazdınlmıştır. Bu eserin yazan olan Esat Efendi'nin, görünüşte yeniçeriliğin kaldırılması olayı anlamına kullanılan *Vak'a-i Hayriye'yi* meşrulaştırmadaki asıl hücum hedefinin Bektaşîler oluşu Haslück'un tezinin aynıdır. Esat Efendi bugünkü dille şunlan söyler-. "Bektaşîler saf ve bilinçsiz halkı yavaş yavaş İslâmlık'tan uzaklaştırarak İslâm ülkelerinde (Rumeli'nde, Arnavutluk'ta ve öteki yerlerde) Sultan, Baba, Abdal adları altında Nakşibendî, Kadiri vesaire gibi tarikatların türbelerinin ve tekkelerinin aslında Bektaşîlere ait olduğu iddiasıyla yavaş yavaş ellerine geçirmişlerdi". Aslında bir arkeolog ve sonra folklor inceleyicisi olan Hasluck, inanç ve tarikat olaylarını siyasal ve ekonomik etkenlerin ışığında görmekten ziyade siyasal ve ekonomik etkenleri daha açık belirtir. Esat Efendi'nin sözleriyle, Bektaşî güruhu yeniçeri taifesine dayanarak vaktiyle dindar kişilerin öteki tarikatlara adadığı tekke ve zaviyelerin adlanra Bektaşî adlarına çevirerek ve bu tarikata nispet ettirerek zaptetmişler, vakıf gelirlerini ellerine geçirmişler, yeniden daha birçok Bektaşî vakıflan ve tekkeleri sağlamışlardır. Bunlar, "Osmanoğullan askeri bizimle pîrdaşürlar" iddiasıyla yeniçerile-

ri elde etmişlerdir. Hâlâ Hacı Bektaş vekili adına (Esat Efendi aslında Hacı Bektaş ile yeniçeriler arasında tarihsel bir ilişki olmadığını özellikle belirtir) 94. orta kışlasında bir Bektaşî şeyhinin oturduğunu, öldüğü zaman onun yerini alacak olan Bektaşî şeyhinin ocaklı tarafından törenle Ağa Kapısı'na götürüldüğünü, yeniçeri ağası tarafından tacının giydirildiğini, tekrar törenle Bâb-ı Âlî'ye götürülerek ferace giydirildiğini, ondan sonra makamına getirilip oturtulduğunu anlatır. Bektaşîler yeniçerilerle birleşerek hem devlete, hem dine karşı çeşitli ihanet işlerine girişmişlerdir. Dine karşı ihanetleri halk arasında dinsizliği yaymak, tekke ve zaviyelerde âyinler yaparak içki içmek, namaz kılmamak, ramazanda oruç yemek, sürınet ehlinin inançlarıyla açıkça alay etmek gibi şeylerden devlete karşı işledikleri ihanetleri sayarken daha önce sözünü ettiğimiz *Hülâsâtü'l-kelâmji reddi'l-avâm* adlı lâyihada anlatılan casusluk ve bozgunculuk eylemlerini yapanların da Bektaşîler olduğunu ileri sürer. O lâyihada Bektaşî adı açıklanmadığı halde, Esat Efendi bozguncu propagandayı hemen hemen aynı sözlerle tekrarlayarak bunu yapanların Bektaşîler olduğunu iddia eder. Bunların, Rus seferinde asker arasına karışarak, "Behey ahmaklar, boş yere canınızı neden telef edersiniz? Size gaza ve şehitlik diye yutturulan lâfların aslı yoktur. Osmanlı padişahı kendi sarayında sefasına bakıyor; Efrenç kralı kendi cümbüşünde; sizin bu dağ başlarında, metrislerde canınızı telef etmenizin ne anlamı vardır?" gibi telkinlerle askerin bozulmasına sebep olduklarını ileri sürer. *Koca Sekbanbaşı lâyıhası'nda* sözü edilen, asker arasına karıştığı ve üniformasızlık yüzünden kim olduklan bilinmeyen casusların Bektaşî olduğunu iddia eden Esat Efendi, Başkomutan Koca Yusuf Paşa'nın bir casusun yakalanması için 20.000 kuruş vaadettiği halde ele verilmediğini kaydeder. Bir gün dev gibi bir Bektaşî dervişi, eski şeyhülİslâm Yasincizade'nin karşısına dikilerek III. Selim ve Alemdar olaylarıyla saraya hücumda yeniçerilere önderlik edenin kendisi olduğunu söylemiş, soruşturmalar sonucunda bu iddianın doğru olduğu ortaya çıkmış. Bu şeyh, çarşıya çıktığı zaman yanında 3-5 yeniçeri ustası eşkıya ile dolaşırmış. Yakalanıp sürüldüğü zaman ocak eşkıyası geri getirilmesini istemişler; bunlar fetvalarla sustuaümuşsa da nihayet Bektaşîler son yeniçeri ayaklanmasını başlatmışlar. Yeniçeri isyanında Bektaşî dedeleri ellerinde teberlerle isyan yürüyüşünün başında geliyorlarmış.

Yeniçeri ocağının hâlâ padişahlığa gerekli olduğuna inanan II. Mahmut'un duraksamalan karşısında, ulemâ ve belki de Mevlevîlik'e ve öteki tarikatlara bağlı devlet adamlarının teşviki ile ocağın yok edilmesine karar verildikten sonra, silâh kullanmasını bilmeyen bir fakir esnaf kalabalığından başka birşey olmayan yeniçeriler, üstün ateşli silâhlar karşısında ezildiler. Basan üzerine saraydaki camide bir *meşveret meclisi* kurulmuştu. Konu yeniçeri ayaklanması ile ilgili Bekta-

şîlerin nasıl cezalandınlacağı, ocaktan sonra Bektaşî örgütlerinin nasıl yok edileceği sorunu idi. Meşveret meclisine sadrazam, eski ve yeni şeyhülİslâmlar, südûr, Şûra'ya memur rical ve hocalarla, bugün parti başkanlarının çağnlmasına benzer bir biçimde Nakşibendiyye, Kadiriyye, Halvetiyye, Mevleviyye, Sâdiyye tarikatlarının şeyhleri çağnlmıştı. ŞeyhülİslÂm söz alarak Bektaşîlerin isyandaki rolü hakkında toplanan bilgileri anlattı; çağnlan tarikat şeyhlerini de duyduklarını, bildiklerini anlatmaya davet etti. Bunlar, "hallerini hakikati üzre bilmeyiz deyu sükûtu ihtiyar ve bazıları vakıa Üsküdar tarafında o misillû münkerat tevatür edilmektedir", demekle yetindiler. Anlaşıldığına göre onlar da tarikat sırları üzerinde fazla konuşmamak istiyorlardı.

Ulemânın bir kısmı, bunların *bütün olarak* şeriata aykırı eylemleri bilinmekle birlikte, *kişi olarak* her birinin işlenen suçtaki payının ispat edilememesi ihtimali olduğundan, topu hakkında şeriat yargısının ne olabileceğinin tartışılmasını teklif etti. Ulemânın bazıları, özellikle Yasincizade, kişilerin ayrıayrı suçlarının kanıtlanmış olması gerekmediğini, topunun siyaseten katlinin caiz olduğunu ileri sürdü. Fakat şeriatın bu biçimde yorumlanmasının kabul edilmediği anlaşılıyor. Çünkü daha sonra yapılan sorgulardan sonra ancak bazı kişilerin idam edildiğini (bunlardan biri kadı, öteki hoca idi!), sorguya çekilenlerin "rafızî" ve "mülhit" oldukları sabit olanların ulemâsı bol yerlere sürüldüğünü, birçoğunun kaçarak ya da gizlenerek kurtulduğunu öğreniyoruz. Ancak verilen fetvalarla desteklenen önemli kararlar şunlar olmuştur: Üsküdar, Eyüp ve Rumelihisan gibi yerlerdeki tekkelerin sürınet ehli olan tarikatlara verilmesi, 60 yıl öncesinden sonra yapılan bütün tekkelerin yıktırılması, bunun bütün Anadolu ve Rumeli'ne genişletilmesi, Bektaşî yayınlarının müsaderesi, Bektaşîlik'e yapılan vakıflar şeriatça caiz olamayacağından bütün Bektaşî vakıflarının müsaderesi ya da öteki tarikatlara verilmesi, bazı Bektaşî zaviyelerinin Asakir-i Mansûre-i Muhammediye kışlalan yapılması. Bu kararların en ünlü kurbanı, zamanın en ileri ve başanlı bir tıp ve tarih bilgini olan Şanizade Ataullah olmuştur.[32] O da felsefî düşüncelerinden ötürü Bektaşîlikle suçlanarak sürülmüş, ancak sonradan affına dair hüküm gelince idam hükmünün geldiğini sanarak kalp durmasından ölmüştür.

Esat Efendi, *Üss-ü Cafer'inde* bu İsrarların "ulemâ icmaı" ile alındığı noktasını belirtmeye özel önem vermiştir. Bektaşîlik, yediği bu ağır siyasal darbeden sonra, Tanzimat dönemine kadar belini doğmltamamıştır. Fakat ondan sonra da Bektaşîlikle, masonluk ve Jön Türldük arasında bağlantılar olduğu şüpheleri daima yaşamıştır.

Birçok konu üzerinde çok ayrıntılı bilgiler vererek tarihini 12 cilde çıkaran, fakat yeri geldiğinde çok kısa sözlerle çok anlamlı şeyler söylemekte usta olan

Cevdet Paşa, tarihini burada kapatırken "sonuçlama" olarak şöyle der: *"Vak'a-i Hayriye,* ulemâ ve sulehânın (Sünnî tarikat erbabının) söz birliği ile vücuda gelmiş olması nedeni ile az sonra hükümet aşın taassup yolunu tuttu. Sağlam dindarlığın yerini riyakâr taassup aldı. Meydan mutaassıplara kaldı ve bundan çok zararlar görüldü. Bunun çıkmaz bir yol olduğu anlaşılınca önlendi ise de bu kez tersine yolda çok ileri gidildi". Yazarın "çok ileri gidildi" dediği döneme şimdi geçeceğiz.

Notlar

1 Cevdet Paşa, I: 67-68.
2 Cevdet Paşa, VI: 5.
3 Cevdet Paşa, VIII: 337.
4 Cevdet Paşa, VIII: 251.
5 "Kul"luk, "devşirme" kuralının durmasından sonra unutulmaya başlamıştır. Sözü edilen olayların tarihinden bir önceki yüzyıl içinde Kafkaslar'ın Osmanlılara ve Safevîlere açılması sonucu olarak, bu devletlerin ikincisi Gürcü ve Ermenilerden "kul" devşirdigi halde birincide yüksek kademelere Çerkez, Gürcü ve Abazaların kölelikten ya da eşkıyalıktan geldiğini görürüz. Yüksek mevkiler için Balkanlı devşirmelerle Kafkaslı köleler arasında şiddetli bir yarışma başlamıştı. Sözünü ettiğimiz dö nemden sonra Balkanlı devşirme ve dönmeler siyasa alanından hemen hemen silindiği halde (bu çeşitten olanlar artık daha çok derebeylik ile bağımsızlık kazanma yoluna girmiş görünüyorlar), pa dişahların despotik güçlerini sürdürme isteği yüzünden kökeni çok kez Kafkas köleliği olan devlet adamlarına yeni bir alan açılmış oluyordu. Tanzimat, hattâ II. Abdülhamit dönemlerine kadar köle likten gelme kişilerin yüksek devlet makamlarında yer aldıklarını göreceğiz.
6 Alemdar (Bayraktar) Mustafa'nın hayatı için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *İslâm Ansiklopedisi,* cilt I, s. 720-727; ayrıca, *Vzunçaişûı'nm Alemdar Mustafa Paşa* (tstanbul, 1942) adlı eserinin so nunda ayrıntılı bibliyografya vardır.
7 Shaw, 396-397.
8 Cevdet Paşa, IX: 278-283; tam metin "Zeyl"dedir.
9 Katılan ayanlar üzerine fazla bilgi için bkz. Cevdet Paşa, IX: 3-7 ve 338-339 ve Âsim, II: 49 ve 46-49 (metin). İttifak Senedi üzerine en iyi inceleme olarak bkz. Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyunu", *Belleten,* XXVIII, 112(1964): 603-622.
10 Senedin metninde "derebey", "mütegallibe" sözcüklerine rastlanmaz. Buna karşılık, "hanedan", "âyân", "vücuh" terimleri kullanılır. "Hanedan" sözcüğünün anlamı için bkz. yukarıda IV. Bölüm, not 28.
11 Cevdet Paşa, IX: 8.
12 Bu sözleşmenin padişahla "feodal" beyler arasında yapılmış bir mukavele olduğunu sananlar onu İngiliz tarihindeki *Magna Carta'ys.* (Büyük Şartname) benzetmişlerdir. 593 yıl önce bu şartname de aslında anayasal bir vesika değildi *{"Carta"* sözcüğü Latince kâğıt parçası anlamına gelen *"chartu-Iα"* sözcüğünden gelir; Arapça'ya, ondan da Türkçe'ye "harita" biçiminde anlam değişmesine uğra yarak geçmiştir. Sözcük modern Fransızca'da *charte,* modern İngilizce'de *charter* biçimini aldı. Türkçede "şart" sesiyle okunan Fransızca sözcüğün "meşrutî", "meşruta", "meşrutiyet" sözcükleri ile Arapçalaştınlarak girdiğini ileri sürenler olmuştur-, bkz. X. Bölüm, not 12 ve VII. Bölüm, not 3. Modern çağ anayasalarında önemli yeri olan kimi yanlar *Magna Carta"*da yoktur. Bu, halkın temsil

edildiği bir yasama kurulunun çıkardığı bir yasa değildir. Vatandaş özgürlüğü, eşitliği, tabiî haklan ve bunların dokunulmazlığı, istibdada karşı isyan hakkı yoktur. Bunların varolduğu sanısını veren, bu vesikanın *kralın yetkilerini kısıtlamasıdır-,* fakat bu kısıtlama baronların gücüne, en üstün feodal bey olarak kralın karışamayacağı anlamına gelir. Kralın adaleti uygulama mekanizmasını sınırlandırması bakımından en ünlü maddesi olan, "hiçbir özgür kişi tutuklanamaz, hapsedilemez, malları müsadere edilemez, kendisi sürgün edilemez ya da herhangi bir yolla yokedilemez" diyen madde, ancak *özgür kişiler* içindir; baronların sertleri için değildir. Madde, lordların serfler üzerine olan yargı yetkisine kralın karışamayacağını bildirir. Bununla beraber, *Magna Carta* gene de anayasal rejimin en eski belgesi olarak kalmıştır ve bu ancak *villeinage* (sertlik) sisteminin kaldırılmasından ve üçüncü bir *estate* (Fransızca *état)* olarak şehirliler *{bourgeoisie)* sınıfının siyasal güç kazanmasından sonra olmuştur. O zaman *Magna Carta'nm.* yargıları yeni bir anlam ve önem kazanmıştır. Yeni anlayışın en önemli yanı hem feodal baronları, hem şehirlileri *hukuk karşısında kişi ya da kişiler toplamı olarak değil bir heyet, bir sınıf, daha doğru terimi ile bir "état" olarak tanıma* kavramına yol açması olmuştur. Hukuk karşısında bir "sınıf varlığı kazanan şehirliler, yönetici ile yönetilen arasındaki yasal ilişkileri düzenleyen hukukta devrimci bir siyaset felsefesi geliştirmiştir; gerçek anlamı ile demokrasi böyle bir görüşe dayanır. Daha sonra, Fransa'da feodal bey ve ruhban *état'lan* tümden kaldırılmış, İngiltere'de ise tümden kaldırılmamışsa da soylular dışı *(commons,* avam) bir yasama kurulunun karşısında önemsiz bir duruma inmiştir. Konumuz olan İttifak Senedi'nden böyle bir sonuç çıkmamıştır; çünkü bu senet feodal haklan olan bir beyler *etat'sı* ile beylerin başı olan bir hükümdar arasında bir sözleşme değildi. Padişah, beylerin başı olan bir bey değil, bütün toplumun üstünde despotik yetkileri olan bir hükümdardır. Ne İslâm hukukunda ne de Osmanlı hukukunda ulemâ, ümerâ ve reâyâ hukuk karşısında bir heyet, bir sınıf olarak görülmemiştir; haklar ancak bireyler içindi. Bugünkü "sınıf terimi aslında zanaatkarlar için kullanılıyorsa da sözcüğün çoğulu olan "esnaf biçiminde kullanılırdı; yani bunların bütünü bir *état* birimi olarak anlaşılmıyordu. İttifak Senedi'nin bazı maddelerinde "âyân ve hânedan"ın kendilerini siyasal yetkileri olan bir *état* saydırma eğilimini genç padişah Mahmut kabul edememiştir. Bu konuda Ziya Gökalp'in doğru-yanlış karması, fakat ilginç gözlemleri için bkz. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i umûr-ı belediyye* (İstanbul, 1922), cilt 1, s. 1662-1664; 2. baskı (İstanbul, 1995), cilt III, s. 1520-1521.

13 Mustafa Nuri Paşa, IV: 60; 2. baskı: II: 232.

14 Cevdet Paşa, IX: 11 -14 ve 19-24.

15 İttifak Senedi'ndeki belirsizlikler ve tutarsızlıklar, onu değerlendirme çabalarında da kendini yansıtır. Bu konunun en iyi incelemesini yapan İnalcık, bu vesikanın hânedanların "fiilen kurulmuş feodal durumlarına daimi bir hukukî mahiyet kazandırma"sı bakımından modern devlet anlayışına aykırı olmakla beraber, "merkezî idarenin ve onu temsil eden valilerin keyfî hareketlerine karşı genel bir direnme" olmak bakımından halkçı bir yanı olduğunu söyleyerek bu sözleşmenin sonuçsuz kalmasının arkasından II. Mahmut'un "tam istibdat" döneminin geldiğini bildirir (s. 607-608). Biz, derebeyliğin feodalizm demek olmadığı, II. Mahmut idaresinin de tam bir istibdat olmadığı sanısındayız. Batı siyasal gelişme aşamaları ile Osmanlı siyasal gelişme aşamalan arasmda tümden paralellik kurmak güçtür. Sanımızca eski Osmanlı rejiminin baştan başa bozulmuş biçiminden ilk "fiilî" ayrılış, Mahmut'un getirmeye çalıştığı rejim denemesi ile başlar. Tarihsel vesika olarak İttifak Senedi'nin önemi, bu denemeden önce yapılan ve Osmanlı devlet rejimini başka bir temele oturtmaya çalışan bir girişimi temsil etmesindedir. Bunun tümüyle olanaksız kalması, ötekinin ise Osmanlı geleneği doğrultusuna daha uygun olduğu için yürüyebilmesi değerlendirmede göz önünde tutulması gereken bir noktadır. Feodal bir rejim kurma isteği ile halkçı bir devlet kurma isteği arasında en aşağı bir yüzyıllık zaman ayırımı olmuştur [YN: Sened-i İttifak ve *Magna Carta* ile karşılaştırılması konularında tarihçilerin, hukukçuların ve Berkes'in görüşlerinin iyi bir eleştirel özeti için bkz. Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri,* 3. baskı (İstanbul, 1998), s. 41 -64].

16 Comte Auguste de Forbin, *Voyage dans le Levant en 1817 et 1818* (Paris, 1819), s. 88.

17 Ahmet Rasim, *İstibdattan hâkimiyet-imilliyeye,* (Istanbul, 1923), cilt I, s. 129-130; hat sureti için bkz. Cevdet Paşa, IX: 216.

18 Wesley Marsh Gewehr, *The Rise of Nationalism in the Balkans* (New York, 1931 ve Hamden, CT, 1967), s. 14.
19 Toynbee, VIII: 178.
20 Toynbee, VIII: 167.
21 Toynbee, VIII: 171.
22 Naff, 301; ayrıca bkz. Bernard Lewis, "Beratli" maddesi, *Encyclopedia of Islam,* 2. baskı, dit I, s. 1171.
23 Naff, 301.
24 Berat fermanı metni için bkz. Ergin, *Mecelle,* I: 675-680; 2. baskı, II: 655-659.
25 Romen ulusçuluğu üzerine bkz. Gewehr, s. 30-33.
26 Genel olarak Balkan uluslarının uyanışı için bkz. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri, 2.* baskı (Ankara, 1940), s. 13-21. Bu ulusal akımlar üzerine Katolik Kilisesi, Habsburg siyaseti, Rusya, Fransız Devrimi fikirleri, Napolyon siyaseti gibi çeşitli, bazen çelişik kaynakların etkisi ol muştur. Akçura, bu ulusal akımlarda milliyet duygularından çok derebeylerin güçlenmesinin etkili olduğu sonucuna varır.
27 Adolphus Slade, *Records of Travels in Turkey, Greece, etc. in the Years 1829, 1830 and 1831,* (Londra, 1833), cilt I, s. 215-220.
28 Sened-i İttifak konulu makalesine ek olarak bkz. Halil İnalcık. "Tanzimat Nedir?" *Dil ve Tarih Coğ rafya Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, 1940-1941,*1(1944): 237-263 ve *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* (Ankara, 1943); yeni baskısı: İstanbul, 1992.
29 Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929), s. 586-596.
30 Tepedelenli açıkça Bektaşî olmamakla beraber Hasluck, Bektaşî şeyhlerini ve tekkelerini koruduğu nu, oğlu Muhtar Paşa'nın açıkça Şiî olduğunu, başka bir anadan doğan diğer oğlu Selim'in sonra dan Bektaşî şeyhi olduğunu iddia eder (s. 589 ve not 1).
31 Yunanlıların ulusal önder saydığı Rigas, 1757'de Tesalya'da doğmuştur; Hasluck'a göre Yunan mil liyetçisi olmaktan ziyade Fransız Devrimi fikirlerinden çok etkilenmiş bir Hellenizm hümanisti idi; karşılaştırma için bkz. Akçura, 20. Rigas, 1810'da öldürülmüştür.
32 Adıvar, 193-194 ve Cevdet Paşa, XII: 212.

II. KESÎM

MUTLAKIYETTEN MEŞRUTİYETE

VI GÂVUR PADİŞAH

1. II. Mahmut'un aydın mutlakiyetçi devleti

Nizam-ı Cedit'in yıkılışından 1830'lara kadar geçen en son gördüğümüz bocalama süresi, eski siyasal rejimin yerine yeni bir siyasal sistem geliştirme sorununda üç yön tutulabileceğini gösterir: 1) şeriata dayalı bir İslâm devleti kurmak, 2) merkeziyetçi hükümdarlık örgütü ile taşra güçleri arasında sözleşmeye dayalı bir devlet kurmak, 3) hükümdarın mutlak egemenliği altında merkeziyetçi bir bürokrasi monarşisi kurmak. Sözü edilen sürede bunların hiçbiri belirli ve bilinçli bir siyasal görüş haline gelememiştir. Böyle olmakla beraber bu eğilimlerin üçünün de tâ Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar sürdüğünü kitabımızın bu kesiminde göreceğiz. 19. yüzyılın geri kalan yıllarının ve 20. yüzyılın ilk yıllarının koşullan altında bunların hiçbiri tam olarak gerçekleşemediği için herhangi birinin uygulanmasına çalışıldığı durumlarda öteki seçenekler tekrar tekrar gözükmüşlerdir.

Bunun ilk örneğini, kitabımızın bu ikinci kesiminin başında göreceğiz: II. Mahmut'un hükümdarlığının sonlarına rastlayan ilk aşamada (belki de eski sistemin doğrultusuna en uygun yol olduğundan) bu eğilimlerin üçüncüsü üstün geldi. Fakat çağdaş koşullanıl etkisi altında aydın monark olarak bu hükümdarın girişimlerinin kendisi, mutlak hükümdarın gücünü kısma yönünde bir değişiklik yapılması sonucunu yarattı ki, bu Tanzimat'tır.

Bu hükümdarın kurmaya çalıştığı rejim, merkez dışı bölgelerin temsilcisi sayılan taşra güçlerinin ortaklığı ile sözleşmeye dayalı bir rejimin tersine, merkezî gücün üstünlüğü altında, onun görevlendireceği kanun yapma kurumlarıyla çalışacak bir hükümet biçimindedir. Bunların çalışmalarıyla yavaş yavaş bir "nizâ-

mât-ı esâsîyye" (temel kurallar) kavramı belirmeye başladı. Bu temel kuralların konması için de hükümdarın gücünü kanunlara bağlama zorunluluğunun yolu açıldı. Fakat bunu yapacak olan güçler âyân ya da esnaf değil, merkez gücün kendi desteği olarak geliştirdiği *din, bürokrasi ve ordu* olmuştur. Onun için Tanzimat döneminden itibaren siyasal gelişmelerin rotası bu üç örgütün davranışlarına göre gidecektir.

Yönetilenlerin yönetme işine katılması, Osmanlı geleneğine yabancı bir tutumdur. Bu gelenekte, reâyâ adına âyân ve hânedanları hükümette söz sahibi etmek bile Osmanlı egemenliğini parçalamak anlamına gelir. Tanzimat döneminin böyle bir ilişki kurmaya doğru yaptığı denemeler, Tanzimat'a karşı olan, ilk kez siyasal bir ideoloji rengini almış olan *Yeni Osmanlılar* akımına yol açtı. Bu akımın etkisi altında, devleti "nizâmât-ı esâsîyye" kavramının aldığı yeni biçimle "kanun-ı esâsî"ye dayama sorununun tartışmaları, sözünü ettiğimiz ikinci eğilimin gerçekleşme güçlüklerini yeniden meydana çıkardı. *Yeni Osmanlılar* akımı âyân, esnaf ya da halkı temsil etmiyordu. Mutlakiyetçi bir hükümdan (örneğin Abdülaziz'i) ancak ulemâ, bürokrasi ve ordunun elele verişi düşürebilirdi.

Fakat âyânı, Müslüman halk ile Müslüman olmayan halklan temsil edecek bir parlamento kurulması tartışması başlayıp, bunlara yasama ve yürütmede söz verilmesi sorunu kimsenin çözemeyeceği bir sorun haline gelince, *devletin kendi organlarıyla yönetilmesi* şıkkı ile *şeriat ve hilâfet devleti kurulması* şıkkı yine ortaya çıktı. Kanun-ı esâsî ve mebuslar meclisi tartışmalan, bu iki şıktan hangisinin daha uygun olacağı sorunu üzerine kopmuştur. Mithat Paşa'nın temsil ettiği taşra özerkliği (adem-i merkeziyet) tezi, "hâkim millet" terimi ile kastedilen Osmanlılık geleneğine, Müslüman halkla Müslüman olmayan halkların eşitliği fikri din geleneğine o kadar aykırı idiler ki, Abdülhamit gibi güçlü bir hükümdarın elinde kanun-ı esâsî rejimi *merkeziyetçi, mutlakiyetçi, şeriatçı* karması bir rejim şekline çevrilmiştir.

1908'de bu rejimin devrilmesiyle çıkan merkeziyetçilik - taşracılık (merkeziyet - adem-i merkeziyet) çatışmasında üstün çıkan eğilim, kanun-ı esâsîli meşrutiyet doğrultusunda *merkeziyetçi bir monarşi rejimini*yürütme oldu. Bu, hükümdarın değil, ona üstün duruma gelen siyasal parti-ordu bileşiminin ağırlığı ile olmuştur. Devlet gücünü bir toplum sınıfına, ya da Türk ulusu birimine dayandırma düşüncesi ancak *siyasal partilerin kuruluşu ile* sonraları doğmuştur.

Bu aşamalarda üç karmaşık etken rol oynamıştır: 1) Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli din ve milliyetlerden olan parçalarında meydana gelen gelişmeler, 2) bunları bir imparatorluk birliği içinde tutma çabalarınm lehine ve aleyhine Avrupa devletlerinin artan baskılan ve karışmalan, 3) Müslüman Türk halkının eko-

nomik çöküntüsünün yarattığı sonuçlar. Kitabımızın bu kesiminde inceleyeceğimiz aşamalan, ayrıntılarına giremeyeceğimiz bu karmaşık koşullan hatırda tutarak anlamaya çalışacağız.

2. II. Mahmut rejiminin portresi

Bu etkenlerin 19. yüzyılda ilk harekete geçişinin sonucu 1830'larda II. Mahmut'un "mutlakiyetçi aydın monarşi" olarak nitelendirdiğimiz rejiminin belirmeye başlaması olmuştur.

Mahmut'un reformculuk dönemi, gördüğümüz yeni bir rejim arama deneylerinde gelenek doğrultusuna en çok uyan mutlakiyetçi monarşi şekline yöneliş dönemidir. Bunu gösteren özellikler şunlar olmuştur: a) hükümdarın mutlak yetki hakkı devam ediyor, b) yönetilenler "reâyâ" olmaktan çıkıp, "tebaa" ve "halk" oluyor, c) kapıkulluğu kalkıyor, onun yerine *sınıf, ırk, din* farklan gözetilmeden devşirilen bir *sivil bürokrasi* gelişiyor, d) kapıkulu ordusu yerine farklı şekilde devşirilecek bir militer örgüt kurulmasına doğru gidiliyor, e) sivil bürokrasi ve ordunun başında bulunanlarla ulemâdan seçilen kişilerden oluşan en üst yetkili, kanun yapma görevlisi *sürekli meclisler* kuruluyor.

Tanzimat'ın ilânına kadar bunla.rın hiçbiri tümden gerçekleştirilmiş değildir; Tanzimat, hükümdarın yetkilerini kısma gibi bir değişiklikle böyle bir rejimin uzantısıdır. Kimi gözlemciler bunu eski despotizme, kimileri istibdat yönetimine, kimileri de ilkel yasalı bir rejime benzetmişlerdir. Gerçekte bu, Avrupa'da Fransız Devrimi'nin yıktığı, Avrupa'nın başka yerlerinde de yıkılma halinde olan ve *Ancien Regime* terimi ile adlandırılan devlet türüne çok benzer. Bu modeli istibdat yönetimi olarak tanımlamak, bir yüzyıl kadar sonra kurulan Cumhuriyet rejiminin ilk aşamasını diktatörlük rejimi olarak nitelendirmek gibi eksik ve yanıltıcıdır.

Fakat Mahmut'un mutlakiyetçi monarşi yönetimine bir istibdat yönetimi benzerliği veren yanlar da yok değildi. Bu, yeni rejimin niteliği belirinceye kadarki girişimlerin geçiş dönemlerine özgü çelişkiler içinde kalmasından ileri gelen bir şeydir. Bu yüzden hükümdarın ve onun mutlak yetkesini uygulayanların eylemleri bize keyfî işler olarak gözükür. Tanzimat, buna bir son verme çabasının ürünüdür. Böyle geçişlerde girişilen eylemlerin keyfî uygulamalar olarak gözükmesi doğaldır; çünkü bu eylemlerin yerleşmiş, rasyonel, hukuksal kuralları henüz doğmamıştır. Bu açıdan bu geçiş döneminin rejimini ilkel yasalı bir rejim olarak nitelendirmek de yanıltıcıdır.

Bu dönem, bu kurallan koyma çabalan içinde geçen bir dönemdir; fakat bu kuralların konmasında yönetilenin rolü yoktur. Sözünü ettiğimiz sürekli meclisler yasama yetkisini halktan değil, mutlak yetkenin toplandığı hükümdardan alırlar. Tanzimat, hükümdarın mutlak yetkesini keyfi olmaktan çıkarma çabası olduğu halde, onda da yetke kaynağı yönetilenin kendisi olmamıştır. Daha sonra, yöneten ile yönetilen arasında tarihsel Osmanlı geleneğinin hiç tanımadığı bir çabaya girildiği zaman (Kanun-ı Esâsı deneyi zamanında), geçen bölümde tartıştığımız bir antlaşma yapılması ya da bir şeriat-hiiâfet devleti kurulması seçeneklerinin tekrar doğduğunu göreceğiz.

Bu kurallaştırma işini hükümet, adliye ve eğitim alanlarında incelediğimiz zaman, bunda eski düzenin geleneklerinden ayrılan temel farklar bulunduğunu göreceğiz. Yeni kuralların konmadığı zamanlarda birçok sorunlarda devlet gücünü elinde tutanların eylemleri tepeden zorla konmuş keyfi eylemler olarak gözükür. Yönetenler de yönetilenler de eski alışkanlıklarından kurtulamadıklan için yeni kurallar belirirken onlara aykırı yönlerde gider görünürler. Bu yüzden, bu bölümü bitirdiğimiz zaman hemen her alanda kendini gösteren *bir dizi ikilik* meydana geldiğini göreceğiz. Genel bir deyimle bu eski-yeni ikiliğidir. Çelişkiler arasında uzlaşmalar gerçekleşinceye kadar bu ikilikler sürecektir. Bu, rejim dönüşümlerine özgü olan tutarsızlıkların ve ikiliklerin, hangi geçmişin bir gelmişi olduğunu bilmeyen dış gözlemciler arasında eleştirilere yol açmıştır. Böyle dönemlerde en büyük rolü, güçlü kişilik nitelikleri olan önderler oynar. Kanun, kural zorlamalan yetmez. II. Mahmut'un kişiliğinde az çok böyle bir nitelik olduğu için son derece güç koşullar altında 1830'lardaki reform dönemini açabilmiştir.

Zorunlu reform önderlerinin karşılaştığı problem, yukarıdan gelecek yeniliklere karşı halk arasında güven ve istek ruhu yaratmaktır. Buraya kadar gördüğümüz tutumlar yüzünden halk arasında böyle bir güven yoktu. Halk kendini, reform adına yapılmış işlerin altında ezilmiş görüyordu. Mahmut'un, yukarıda özetlediğimiz yenilikleri çeşitli vesilelerle yaptığı beyanlar ve eylemlerle belirterek bu güveni yerleştirmekte ne dereceye kadar başarılı olduğunu kestirmek güçtür.

Batılı gözlemciler arasında pek azı durumun niteliğini kavrayabilmiştir. Çoğu onu müstebit, başarısız bir hükümdar olarak gösterir. Bu görüşte olmayanlar (örneğin, Mahmut zamanında İstanbul’a gelen Amerikalı Doktor DeKay ile İngiliz tarihçisi Harold Temperley) Mahmut'un yaptıklarını, bir yüzyıl önceki Büyük Petro ile kendi zamanındaki Mehmet Ali reformlarının başanlarına benzetirlerse de, onların başarıları karşısında Mahmut'un basanlarının sönük kaldığını kabul etmek gerekir. Fakat bu iki reformcu farklı tarihsel koşullar altında zorunlu reformlar yapmışlardı. Birincisi reformlarını, yeni bir tür feodal aristokrasi aracılığıyla

yürütmüştür. İkincisinin ilk zamanki başanlı reformları, toplumsal bir dayanaktan yoksunluğu yüzünden çok sürmedi. Kurduğu hidivlik hanedanı yönetimi altında Mısır, Tanzimat Türkiyesi'nden daha da kötü bir sonuca uğradı.

Mahmut'un aydın monarkları taklit ettiği kanısını veren eylemlerinin başında, hükümdar olarak eski padişahlardan farklı olan görünüşü ve tutumuna ilişkin yanları gelir. Uzun süreden beri görünmez mahlûklar haline gelen padişahların kovuğundan ilk çıkanı o olmuştur. Zamanının Batı monarklarının kılığına benzer bir kılıkla kavuğunu, kürkünü, sorgucunu çıkararak, sakalını kısaltarak halk karşısına çıkan ilk Osmanlı hükümdan odur. Teşrifat merasimini değiştirerek Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak önünde yerlere kapanılan bir hükümdar olmaktan çıkmıştır. Saraylıların yaşamında ilk değişiklikler yaptıran da o olmuştur. Çağdaş Avrupa monarklan gibi başkentin dışına çıkan, seyahat eden, buharlı gemiye binen, hattâ yabancı dil öğrenmeye merak salan da o olmuştur. Bu tutumları ile kimi halk arasında gâvurlaşmış bir padişah olarak görülmüştür. Eski padişahların alışkanlıklarından kalan keyfî idarelerle müsadere yapmaktan, adam öldürtmekten sakınmaya çalışan o olmuştur. Hangi dinden ya da ırktan olursa olsun bütün tebaayı eşit saydığını söylerken bunu içtenlikle yapmadığını ileri sürmek güçtür. Bunların önemi, halka rağmen, halkın iyiliği için halk karşısına çıkmış bir aydın monark niteliğini göstermesindendir. Onun bu niteliklerini kavrayanlar onu Doğu uygarlığının Telemaque'ı olarak görmekte gecikmediler.[8]

Yönetim katında gözüken ikinci yenilik, tâ III. Selim zamanına kadar uygulanan Meşveret Meclisi'nden farklı nitelikte üç meclis kurulmasıdır. Bunların eski Meşveret Meclisi'nden farkı, *sürekli devlet organı* olarak kurulmaları, az çok belirlenmiş *ayrı görevleri* bulunması, idare, adliye, eğitim ve ordu alanlarında uygulanacak bir hukuk devleti mekanizmasının kurulmasına doğru birer adım olmalarıdır.

Bu meclisler, yetkilerini, hükümdarın iradesini temsil etmeye onun tarafından memur edilmiş olmaktan alıyorlardı. Bu yüzden bunların koyacağı kurallara hem yönetenin, hem yönetilenin uyması için kurallarının bağlayıcılık nitelikleri hâlâ zayıftır. Yönetilen açısından zayıflığı, bu kurallara alışık olmayan halkı alışkanlıklarından ayınp onları uymaya zorlamak gerekliliğinden ileri gelir. Hükümdar için de aynı şey söylenebilir. Çünkü halkın ilerlemesini istemek iddiasında olan mutlak bir monarkın iradesiyle konan kurallar arasında bir çatışıldık olduğu zaman, onu kurallara uymaya zorlayacak hiçbir güç yoktur. Tanzimat bu sorunu çözümlemek amacıyla ilân edilmiştir.

a Telemaque konusunda bkz. Bölüm VIII, s. 267.

Sözünü ettiğimiz üç meclis, *Hükümet Şûrası* (Dâı-ı Şûra-yı Bâb-ı *Mî), Adliye İşleri Yüksek Kurulu* (Medis-i Ahkâm-ı Adliye) ve *Askeri Şûra Dairesi* (Dâr-ı Şûra-yı Askerî) 'dir. Bunların birincisi merkezî hükümet organı ile, ikincisi adalet organları ile, üçüncüsü ordu ile ilgili yeni kurallar koyacak meclisler olarak kurulmuştur. Bu meclislerin çalışmalarının amacı yeni "nizâmât-ı esâsîyye" hazırlamaktır. Bu terimin Tanzimat'ta da kullanılmaya devam ettiği, nihayet 1876'da onunla birlikte başka bir terimin, "kanun-ı esâsî" teriminin kullanılmaya başladığını, sonunda onun yerini aldığını göreceğiz.

Eski hükümet mekanizmasından belki en önemli ayrılış, bu meclislerin görevleri henüz belirlenmeden, yapacaklan kanunlar henüz ortaya konmadan, yürütme ve uygulama organları bakanlıklar olarak belirlenmeden önce mutlak monarkın iradesiyle geleneksel iki üst makamın yerlerini ve anlamlarını değiştirmede kendini gösterdi. Bunların birincisi *sadrazamlık,* ikincisi *şeyhülİslâmlıkta.* Eski sistemde, farklı yollardan olmakla birlikte bunların ikisinin de despotik yetkiyi keyfî bir güç olmaktan alıkoyacak yetenekleri vardı. Bu iki makamın, hükümdar iradesini sınırlayıcı olabilmelerine karşı, III. Selim örneğinde gördüğümüz gibi, hükümdarın reformculuğa eğilimli olduğu hallerde onların bu yetkisinin olumlu olmaktan çok olumsuz sonuçlar verdiği olurdu. Padişahların ya bir sadrazamın ya da şeyhülislâmın kuklası durumuna geldiği görülmüştür. II. Mahmut, sadrazamlığı hükümdarın mutlak vekili olmaktan çıkararak "başvekil" adı altında silikleştirdi. Şeyhülİslâmlık'ı da hükümet yönetimi ve planlama kurullarının dışında bıraktı. Başvekilin işi, meclislerin çalışmaları arasında birlik, bunlarla padişah arasında bir bağ kurmaktı. Bu da, hükümdara karşı sorumlu bir kabine sistemine doğru atılmış ilkel bir adımdır. Fakat henüz bakanlıklar yoktur. İç, dış, maliye, ticaret, sanayi, ziraat ve eğitim işleri ayrı daireler ya da bakanlıklar olarak bir kabine başkanı olan başvekilin başkanlığına verilmiş değildir. Hepsinin asıl başkanı mutlak hükümdarın kendisidir.

İlginç olan bir yan, sayılan alanların bakanlıklar olarak birbirlerindenayrılmamış olmalarına karşılık, iç, dış (bunlara artık "dahiliye" ve "hariciye" deniyor) ve maliyeden başkalarının "maarif alanı içine sokulması ve *Yararlı İşler Meclisi* (Meclis-i Umûr-ı Nafıa) adı altında kurulan bir istişare (modern deyimle planlama) kuruluna verilmesidir. Buradaki "maarif ve "nafıa" terimleri daha sonra aldıklan anlamlardan farklı anlamlarla ortaya çıkmıştır.

Başka bir ilginç yan, ŞeyhülİslâmlıkP[1] in hükümet yönetimi ve planlama kurullarının dışında bırakılmasının bir sonucudur. Mahmut, ŞeyhülİslâmlıkP'ı, Müslüman olmayan halkların "millet" örgütlerinin din başkanlığı anlamına benzer bir biçimde, bir çeşit İslâm "millerinin din görevlisi haline getirdi. Sadrazamlık kaldı-

rılınca eskiden iki kazasker aracılığıyla o makama bağlı olan kadılıklar, şeriat mahkemeleri olarak ŞeyhülİslâmIık'a bağlandı. Böylece ŞeyhülİslâmIık, "dinsel hukuk genel müdürlüğü" diyebileceğimiz bir niteliğe girdi. Eski totaliter *din-devlet bileşiminde ilk çatlama, ilk ikilenme böyle başladı.*

Bu sonuçların daha sonraki yıllarda belirecek olan anlamını iki kavramın karşılaştınlması ile anlayabiliriz. Bunların biri "adalet", öteki "şeriat" kavramıdır. Ulemânın saltanat geleneğini şeriat adına Müslümanlaştırma görevinin durması ile şeriat hukukunun dünya işleri üzerinde tutucu olma gücü kalktı; "adalet" ile "şeriat" birbirindenayrılmaya başladı. Buayrılış, hukuka dayalı idarenin ve din, mezhep farkı gözetmeden eşitlik anlayışının doğmaya başladığını gösterdiği gibi, *din işleri ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması anlamında çağdaşlaşma sürecinin de asıl başlangıcı olmuştur.* Mahmut'un "Adlî" mahlasını benimsemesi bununla ilgilidir.

Bundaki yeniliği, İslâmî "şeriat" kavramı ile Osmanlı "kanun" kavramını yeni "adalet" kavramı ile karşılaştırmakla da belirtebiliriz. Bunların birincisi insan eliyle konmamış olan, geleneksel toplumun sivil hukukunun temeli bulunan fıkıh yargılarının uygulanışının adıdır. Şeriat hukuku ancak Müslümanlar içindir. Bu hukuk, "zimmî", yani devlet idaresi altındaki Müslüman olmayanlar ile "müste'min", yani yabancı uyruklu Müslüman olmayanlar hakkındaki kurallarında eşitlik tanımaz. Birinciler kendi dinlerinin, ikinciler kendi ülkelerinin kanunlarına bağlıdırlar. "Kanun" hukuku hükümdarlar tarafından konan, padişah "irade'leriyle biriken bir hukuktur. Şeriat hukuku dışında sayılan, fakat o hukukun "işlerin yöneticisi" olan ûlü'1-emre tanıdığı "maslahata göre kural koyma" hakkından doğan ve dinsel sistematikleştirmeye bağlı olmayan, zamanla değişen pragmatik bir hukuktur; padişahlık sürelerine ve "irade" değiştirmelerine bağlıdır. Sınırlarını "ifta" makamı (en yüksekte ŞeyhülİslâmIık) belirler ve bu noktada bu iki hukuk arasında bir bağlantı kurulur. Bu hukukta da eşitlik kavramı yoktur. Yalnız din anlamında değil, siyasal anlamda da kişiler birbirine eşit olmayan birimlereayrılırlar. Her iki hukukta da "adalet", kanun karşısında eşitlik anlamına gelmez; eşitsizliklerin yerinde kalmasını sağlamak anlamına gelir.

Şimdi ise "adalet" kavramı bunun tersi bir anlam kazanmıştır. Bunu, kurulan bazı yeni kurumların adlarında bile görürüz. Bunların en önemlisi, *Adalet Kuralları Divanı* (Divan-ı Ahkâm-ı Adliye) 'dır. Bu en üst adalet kurumunun kuruluşu, Tanrı emri ya da padişah iradesi dışında insan düşünü ile kurallar konabileceğinin, gerektiğinde bunların değiştirilebilir olduğunun kabul edildiğini gösterir. Demek ki, Tanrı emri ve padişah iradesi kaynaklarından başka olan bir kaynaktan gelen yeni bir "teşri" (yasama) süreci başlamış oluyor. Bu son kaynağın niteliği

henüz daha belirlenmemiş olmakla birlikte, hükümdarlık kurumunun daha çok dünyasallaştınlmasına paralel olarak, geleneksel hukuktaki eşitsizliğe dayanan farkların kalkmasına doğru, yani devletin demokratikleştirilmesine doğru da ilkel bir adım atılmış oluyordu.

Yeni adalet hukuku görüşünün ileride ortaya çıkacak sonuçları, Müslüman olan ve olmayan halkların dinsel ve dünyasal işlerinde değişiklikler olması, bunlara dayanan geleneksel kuralların ve kurumların kalkması sorunu olacaktır. Bunun ne denli büyük ve çözümlenmesi ne denli güç bir sorun olduğunu ileride göreceğiz. Bu sorun nihayet, imparatorluk devletinin *var olmak ya da olmamak* sorunu durumuna gelecektir. Bu, imparatorluğun ya milliyetlere parçalanması ya da Osmanlılık kavramı altında, anayasalı bir devlette birleştirilmesi sorunudur. Bir yandan "milletierin uluslaşma, hattâ bağımsızlaşma akımlarının, öte yandan bununla ilgili büyük devletlerin karışmalarının bu var olma ya da olmama sorununun sonucunu belirlemekte rolü olacaktır.

Başka bir deyimle bu sorun, imparatorluk devletinin daha bir yüzyıla yakın çabalarının *anayasa* ve uluslara bölünme eksenleri etrafında dönen tarihini dolduracaktır. Demek ki, *din-devlet ayınım, uluslaşma, anayasalaşma ve batılılaşma çizgilerinde gidecek olan yollar bu dönemde açılmıştır.* Cumhuriyet dönemine kadar bu yollar hiçbir zaman düz giden ve başbaşa giden yollar olamayacaktır.

Yeni anlamında "teşri" (yasama) ancak Tanzimat döneminde kanunlaştırma *(codification)* akımı ile başlamış olmakla birlikte, bunun yolunu açan düşünce Mahmut zamanında başlamıştır. Müslümanların, Yahudilerin, Hıristiyanların an cak camide, havrada, kilisede farklı olduklan, devlette eşit olduklan yollu sözlerin arkasında, Avrupa diplomasisinin yaratığı olan "millet sistemi"nin uluslara bö lünme biçiminde yorumlanmasını önleme özleminin yattığını tahmin ediyoruz. Bu önlemenin nasıl gerçekleşmediğini, fakat buna karşılık Türk toplumuna önce meşrutiyeti, daha sonra cumhuriyeti nasıl hazırladığını kitabımızın bu kesiminde göreceğiz. :

Merkeziyetçi bir mutlakiyet monarşisi kurmakta Mahmut'un ulemânın desteğini sağlamasının büyük bir rol oynadığını görmüştük. Oysa, Mahmut'un Tanzimat'ın temellerini atacak yöne dönen tutumu ulemâ ile arasındaki mesafenin açılmasına yol açtı. Hükümet ve idaredeki, hukuk alanındaki, eğitim alanındaki yenilenme girişimleri ulemâ ocağının yetkilerini körleştirecek niteliktedir. Bu, din-devlet bileşiminin çözülmesi, ulemâ ve medresenin rolünün ve alanının daralması sonucuna varır. Bektaşîlik'e karşı hükümdarın yanında olan şeriat ulemâsı ve "Sürınet ehli" olan tarikatlar, Bektaşîlik'e indirdikleri darbenin fiyatını er geç dünyasal aydın kütlesinin karşısında kalmakla ödeyeceklerdir. Batılılaşma yanlısı tu-

tum Mahmut'un ölümünden sonra daha da güçlenecektir. Ancak Tanzimat döneminde Avrupa diplomasisinin "millet sistemi" lehine din alanına değin el atması karşısındadır ki ulemâ yeniden sahneye çıkabilme olanağı bulacak, II. Abdülhamit döneminde bu daha da genişleyecektir.

Ulemâya karşı siyasa alanında Mahmut'un olumsuz bir tutum takınmaya başladığını gösteren olaylar çoktur. Ulemâya yalnız din işleriyle uğraşmalarını, hükümet işlerinin yalnız padişahın mutlak yetkesine ait bir alanda olduğunu bu eylemleriyle belli etmiştir. Örneğin, düşünülen vergiler, medrese softalarının askere alınması, din kurumunun iznini almadan haciz ve müsaderelere girişilmesi, vakıf işlerini ele alması, Frenk âdetlerine karşı aşın ilgi göstermesi gibi konularda şeyhülislâmın verdiği bir muhtırayı yırtarak bu gibi işlerin yalnız hükümdar yetkilerine ait olduğunu belirtmiştir.[1] Hıristiyan tebaanın Müslümanlardanayrı, onlardan aşağı bir bölük olduğunu gösteren giyim farklarınm, Hıristiyanların Avrupa başlıklarını kullanma özgürlüğünün başlaması da ulemânın karışamayacağı sorunlar haline geliyordu. Askere yeni bir başlık seçilmesi konusunda ulemânın engelleyici bir etkide bulunduğu yollu iddianın ne dereceye kadar doğru olduğuna ileride değineceğiz.

Ayrı dinlerde olan halkın eşitliği de ulemâ için yeni bir şeydi; çünkü bu, onların geleneksel hukuk anlayışında değişiklikler gerektirecek bir işti. Tanzimat döneminde, bu değişikliği yapma gücünü gösteremedikleri ölçüde ulemânın devlet ve dünya işlerindeki payı daralmaya devam edecektir. Bu, dayandıkları hukuk sistemini kaybetme sınırına gelinceye değin süren bir direniş olacaktır. Dünyasal güçler küçük küçük adımlarla yenileşme yönünde ilerledikçe dinsel güç, aşırı şeriatçılık, softalık, yobazlık şeklinde geleneksel ulemalıktan farklı, artık devlet katında özel yeri olan bir ocak olmaktan çıkmış bir *"pseudo-ulemâ*lık" (uydurma ulemalık) kılığında Meşrutiyet dönemine kadar direnecek, hattâ Kurtuluş Savaşı yıllarında son savaşını verecektir. Osmanlı düzeninde "ulemâ", gevşek anlamı ile "din adamı" ya da başına sarık saran kişi demek değildi. Ulemâ ocağı bürokrasi gibi bir siyasal rejim kategorisi, ocağıdır. "Uydurma" ya da "sahte" *{pseudo)* ulemalık, II. Abdülhamit ve Meşrutiyet dönemlerine özgü bir tiptir ki içinde Osmanlı ulemâ ocağının bozuluşu sonrasının döküntülerini toplar. Bunlara ancak daha sonra, Cumhuriyet döneminde siyasa alanının dışına çıkanlışlarından sonra "din adamı" denmiştir.

Bu dönemde hukuk alanında beliren bir yan da şimdiye kadar bulunmayan bir kamu hukuku alanının ilk tohumlarının atılmasında görülür. Bu zamana kadarki gelenekte, kamu hukuku ile kişi hukuku ayınmı yoktu. Bu ilk aşamada idare, ceza, eğitim ve ordu alanlarında çıkan kurallar kamu hukukunun ilkel temelle-

ri olmuştur. Bunun asıl önemi, bu alanın dünyasallaşma kanalı rolünü oynamasıdır. Bu alan geliştikçe şeriat (ve Müslüman olmayanlar için Kilise) hukukunun alanı daralmıştır. Bunun ilk sonuçlarını ancak Tanzimat döneminde göreceğiz. Önemli olan, fakat ancak Mahmut'un hükümdarlığı süresinden sonra güçlenen bir yenilik, kanun yapma işi ile görevli *kişisel olmayan yasama mekanizmasının* biçimlenmeye başlamasıdır ki, bu 1876'da Kanun-ı Esâsî dönemine kadar süren bir yol olmuştur.

Mahmut'un ancak şeriat alanı dışında kalan hukuk ve adalet işlerini kurallayacak bir meclis kurduğunu söylemiştik. Bunun biricik sonucu 1838'de çıkan ve yanlış olarak ilk ceza kanunu sanılan bir kanurınâmenin yapılması oldu. Bu, gerçekte, kamu hukuku geliştirme yönünde atılmış bir adımdır. Bu kanurınâme, idare görevlileriyle birlikte kadıların da sorumluluklarını belirtir, görevlerini kötüye kullananlara uygulanacak cezaları saptar, rüşvet ve benzeri eylemlere karşı şiddetli cezalar koyar. Bu, bir ceza kanunu değil, kamu görevlilerinin eylemlerini kurallaşman bir idare hukuku kanunudur. Ayrıca, kadılar hakkındaki kurallarıyla, ulemânın yargı alanının daraltılmasına doğru da atılmış bir adımdır. Din adamlarına karşı böyle bir daraltma her mutlakiyetçi monarkın başvurduğu yoldur. Fakat idare adamlarının kamuca sorumlu olmalarının, şeriatın ya da hükümdarın iradesiyle değil, *konmuş* bir kanunun kurallarına bağlı olduğu görüşü yalnız ulemâ için değil, halk ve hükümet adamları için de yeni bir görüştü. Bu yeniliği yüzünden kanun tutarlı olarak uygulanamamıştır.

Kanunlaştırma alanında yapılan başka bazı yeniliklerde de henüz eski kanun ve şeriat uygulamalarından tümden arınılmış değildir. Bunlarda hâlâ eski hukukun biçim ve öz yanları sürmekteydi. Örneğin, cezalar haâl yazılı olarak belirlenmemişti. Cezalan ölçmede hâlâ kadı yargısına geniş bir yer bırakılıyordu. Kadının vereceği yargıda suçlunun dininin ya da toplumsal konumunun etkisi oluyordu. Bu eksiklikler ileride cezaların suçla orantılı olarak belirlenmesi, ceza hukukunda ve daha sonra medenî hukukta dinsel ile dünyasal hukuk, kamu hukuku ile özel hukuk alanlarınınayrıldıklan noktalanıl belirlenmesi sorunlarını doğuracaktır ki, bunlarla karşılaşma ancak Tanzimat döneminde meydana çıkacaktır. Bu sorunların çıkması kanunların (hukukların) çatışması olayını doğuracaktır ki, İslâm-Osmanlı tarihinde bunun aldığı biçim genel olarak hukuk alanında da bir dizi ikiliklerde kendini gösterecektir. Bu dönemde hafiften başlayan, Tanzimat döneminde genişleyen ikileşme olayı en çok hukuk alanında ve şimdi sözünü edeceğimiz eğitim alanında kendini göstermiştir.

3. Yeni eğitim kurumları

Mutlakiyetçi monarşi rejimi içinde hükümdarın tutumu ile ulemânın tutumu arasındaki aykırılık en çok nafıa ya da maarif alanında belirmeye başladı. II. Mahmut'un kısa ömürlü reformculuk döneminde bu aykırılık önemli olaylara yol açmamış olmakla birlikte, Tanzimat'ı hazırlayan dönemde baş gösterdiği için bu sorunu bu bölümde ele alacağız.

Bu dönemde Tanzimat'a miras olarak kalan yeni anlamlı terimlerin başında "maarif, "fen" ve "nafıa" terimleri gelir. O zaman bu terimlerin anlam kapsamı, daha sonraki anlamlarından çok daha genişti. Bunların taşıdığı anlamların yeniliğini ve genişliğini (aynı zamanda belirsizliğini) ulemâ terimlerinde önemli yer tutan "ilim" sözcüğü ile karşılaştırarak kavrayabiliriz. Aslında bu son sözcük daha sonra kazandığı anlamla "bilim" demek değildi. İlim, *nakil* ve *akıl* yollanyla, yani Kitap ve Sürınet'ten gelen, *kıyas* ve *icmâ* ile yorumlanarak geliştirilen şeriat bilgisi demektir. Bu bilgiye sahip olana "âlim" denirdi. "Ulemâ" terimi de bunun çoğuludur. Bu ilmin öğretildiği okul "medrese"dir.

Lâle Devrinden beri çağdaş Batı teknik bilgileriyle ilişki ve daha çok askerlik alanında yenileşme çabalan dolayısıyla gelen ve âlî (yani teknik) bilgilerin med rese dışında kurulan Hendesehâne gibi okullarda öğretilmeye başlandığını, hattâ ulemâdan olan kişilerin medreseyi bırakarak bu okullara geçmeye başladığını gör müştük (Buradaki "âlî" sözcüğü, yine Arapça olan "âlî" sözcüğü gibi "yüksek" anlamına gelmez; "âletlerle ilgili", "teknik" anlamına gelir). Böylece, medreseler yeni bilimler ve teknikler alanında gelenekten uzaklaşıyordu. Üzerinde durduğu muz dönemde bu uzaklaşmaların daha da arttığını, Tıbbiye'nin kuruluşu dolayı sıyla göreceğiz. II. Mahmut zamanında yeni bilgi ve teknikler için "ilim" yerine "fen" terimi kullanılmaya başlandı. Fenlerle ilgili işler için de "nafıa" yani "yararlı işler" terimi yerleşti. O dönemdeki "nafıa", bugünkü anlamındaki gibi bayındırlık anlamına gelmekle birlikte bundan çok daha geniş bir kapsamı vardı. Bunu da bi ze yine çok geniş kapsamlı başka bir terim, "maarif' terimi gösterir. Bu sonuncu terim, sonraları, "eğitim" anlamına gelmişse de o zaman geleneksel medrese "ilm'lne karşılık yeni ve bilinmeyen bilgilerle tanışma, hattâ "aydınlanma" anla mına geliyordu. Bu terimin arkasından "münevver" (aydın) terimi çıktı. Nafıa, fen, maarif işlerinin hepsi *Yararlı İşler Meclisi*'nin (Meclis-i Umûr-ı Nafıa) alanı içine giriyordu. . . .

Bu meclisin temsil ettiği şeyin karşısında iki tip vardır: Biri *âlim,* öteki *cahil.* Âlim, şeriat bilgilerini bilen kişiler, cahil ise "halk"tır.[2] Fakat bu dönemde "cehalet" (cahillik) yalnız halk yığınlarına özgü okuma yazma bilgisizliği demek değil-

di. Bu dönemde Türkiye'yi ziyaret eden yabancılar, hüküm süren cahilliğin genişliği ve derinliği konusuna sık sık değinirler. Cahillik halk yığınlarını aşmış, ulemâyı ve devlet adamlarını da içine almıştı.[3] Halk yığınları gibi, bunlar da ne İslâm "ilmini" ne de modern fenlen biliyorlardı. Ulemânın bilgi kaynaklarından biri olan *akıl* ile öteki bilgi kaynağı olan *nakil* arasında artık bir fark kalmamıştı. Ezbercilik yüzünden ikisi de tarihsel anlamları bilinmeden tekrarlanan *gelenek bilgileri* olmuştu.

Bu evrensel cehalet sorunu karşısında ilmi temsil eden medrese ve ulemânın 1824'teki görüşü ile maarifi temsil eden Yararlı İşler Meclisi'nin 1838'deki görüşünü karşılaştmrsak sözünü ettiğimiz aykırılığın niteliğini kavranz. 1824'te çıkan bir fermandaki ilkeğitimin zorunluluğu görüşü ulemânın cehalet hakkındaki görüşünü açıklar.

O zaman öteki İslâm ülkelerinde olduğu gibi ilköğretim, mahallelerde cami ve mescitin yanında bulunan sıbyan okullarında yapılırdı. Bunların amacı çocuklara Müslümanlık'ı öğretmekti. Çocukların bir zanaata konmadan önce bu okullarda *Kur'an,* tecvit, namaz gibi din bilgilerini alma zorunluluğunu uygulamak isteyen fermanlar çıktığı olurdu.[4] 1824'te II. Mahmut da böyle bir ferman çıkarmıştı. Bazı maarif tarihi yazarlan bunu, Mahmut'un eğitimi genel ve zorunlu yapan, ileri bir eylemi sanmışlardır. Bu belgeyi incelediğimiz zaman böyle olmadığını görürüz. Eski fermanlar gibi bu da halkın geçim düşüncesiyle çocuklarını beş altı yaşlarında zanaatkar esnaf yanına çırak vermesi yüzünden cahilliğin genişlemekte olduğunu, yani İslâmlığı bilmez hale geldiğini, tslâmlık'ta dünya işlerinde her işin başında din gereklerini öğrenmek geldiğini, bunun yapılmamasının Tanrı yardımından yoksun kalışın baş nedeni olduğunu, din işlerini ve İslâm inançlarını öğrenme bir din gereği olduğu için bundan sonra çocukların *zanaata* verilmeyip *mahalle okuluna* verileceğini bildiriyordu. Bunun tersine gidenleri, hoca ve mahalle imamlan, kadılara bildirecekti. Yanında öksüz çocuk olan esnaf bunları mahalle okuluna yollayacaktı. Okul hocalarının baş görevi çocuklara İslâmlık'n şartlarını, inançlarını öğretmek olacaktı. Ne var ki, zamanın ekonomik koşullan altında ana babaların, çocuklan *Kur'an* okullarına vermektense usta yanına çırak olarak vermesi daha zorunlu bir tutumdu. Oysa ferman, ilköğretimin asıl amacının çocuklan dünya işlerinin gereklerine değil, ahiret hayatına hazırlamak olduğunu ileri sürüyordu.[5]

Bu görüş, II. Mahmut'un reformculuk döneminde de sürdü, çünkü ŞeyhülÎslâmlık reform alanı dışına çıkanlarak sadece şeriatı uygulama yetkisi alanına getirilince, Müslüman halkın ilkeğitimi de yenilenme akımının dışına çıkanlmış oldu. Tanzimat, hattâ Meşrutiyet dönemlerine kadar ilkeğitimdeki ruh, medrese ürünü

olan imam ve hatiplerin etkisi altında kalmıştır. Öğretme yöntemlerinde, cezalandırma geleneklerinde, okutulan konularda geleneksellik, ezbercilik, korkutma, hoca otoritesi sürüp gitti. Meşrutiyet döneminde bile, ilkokulların programında *Kur'an*, tecvit, namaz sureleri, ilm-i hâl birçok saat tutardı. Meşrutiyet dönemi parlamentosunda ilkokullarda yalnız *Kur'an* öğretilmesini teklif eden parlamento üyesi bulunduğunu da ileride göreceğiz.

Oysa daha önceki I. Mahmut döneminden III. Selim dönemine kadar, yükseköğretim okullan olarak açılması düşünülen fen ve askerlik okullarında verilecek yüksek öğretimi alacak düzeyde öğrenci bulunamıyordu. Bu yüzden bu okullara kırk, elli hattâ altmış yaşlarında sakallı öğrenciler alınıyordu. Asıl teknik konulara gelmeden, öğrencilere ilk ve ortaöğretime denk olacak bir öğretim verilmesi başlamamıştı.[6]

İncelediğimiz dönemde yeni yüksek eğitim okullan açılınca bu eksikliğin ortaöğretim yolu ile giderilmesi zorunluluğu ile karşılaşıldı. Örneğin, Harp Okulu'nun çok gecikmiş olarak açılışı ile ilgili güçlükler, ileride "okul bölükleri" adı altında açılan ilköğretim kurslan açılmasını gerektirmiştir.

1838'de Yararlı İşler Meclisi'nin verdiği bir rapordaki görüş ise sözü edilen fermandaki görüşün tam karşıtını yansıtır ve aynı zamanda ilk kez ilk ve ortaeğitimle, askerî amaçlarla da olsa, kurulacak olan yüksekokullar arasında bir ilişki bulunduğunun sezildiğini gösterir. Bu rapordaki görüş ana çizgileriyle şöyledir-. "Bütün sanatlar ve hirfetler bilim ile meydana gelir. Dinsel bilgiler insanı ahirette kurtuluşa hazırlayan bilgiler olduğu halde, fenler insanoğlunun dünyadaki hayatının gelişmesine yarar. Örneğin, astronomi bilimi denizlerdeki gemilerin seferlerini kolaylaştırmaya, ticareti geliştirmeye yarar. Matematik bilimi savaş işlerinin, militer idarenin düzenlenmesini sağlar. Buhar gibi yeni ve yararlı araçların sanat ve hirfetlerin yapımında getirdiği kolaylıklar hep çağdaş bilimlerin ürünüdür. Bütün yenilikler, bilimlerin gelişmesiyle, yayılmasıyla, yeni bilimlerin doğusuyla olmuştur. Yüz kişinin göreceği işi bir kişiye yaptıran nice araçlar hep bilimler sayesinde meydana gelmiştir. Halkı cahil olan ülkelerde kazanç ve kâr sağlanmaz, pratik olarak meydana getirdikleri sanayi ilerlemez. Cahil insanlar devletin ve yurtseverliğin ne olduğunu da bilmezler. Bir devlette bilimlerin ve ihtisaslaşmanın öteki bütün amaç ve özlemlerin başında geldiğine şüphe yoktur". Rapor bundan sonra (III. Selim zamanında Seyyit Mustafa'nın yazdıklarını hatırlatacak şekilde) geçmişte okullar ve bilimler geliştiği halde sonradan ihmal edildiklerini, harbiye, deniz ve kara mühendisliği, tıbbiye gibi okullar açıldığı halde, bu okullara bir kitap okuyacak kadar bile bilgileri olan öğrenci bulunamadığı, almanların bu fenler için gerekli temel bilgilerden yoksun olduklarını anlatır. Bunun ilkeğitim okullan-

nın yetersizliğinden ileri geldiğinin anlaşıldığını söyler. "Bu okullar yöntemli öğretim de yapamıyorlar. Sınıfları bir kuru gürültüdür. Ana babalar çocuklarını bu okullara vermektense bir sanata vermeyi yeğ buluyorlarsa da fen eğitimi olmadan bu sanatlarda da ilerleme olamaz".

Tarım, ticaret, endüstri kalkınması işlerini tartışan Yararlı İşler Meclisi'nin vardığı bu sonuca göre, bunların hepsinin temelinde "biliirTlerin edinilmesi gereği ortaya çıkıyor. Bunlar elde edilmedikçe hiçbir ilerleme olamaz. Çare okullara yeni bir düzen verilmesindedir. Mahalle okullarındaki hocaların bilgi dereceleri incelenmeli, okullarda dersler ve öğretim birleştirilmeli, sınıf usulü konmalı, çocukların ilkokullara verilmesi zorunlu kılınmalı, fakir, serseri, suçlu çocuklar için özel okullar açılmalı, okuma yazmayı öğrenmeden çocukların okullardan alınması yasaklanmalı idi.[7]

Bugün için bile ileri denebilecek olan bu raporu inceleyen Askerî Şûra Dairesi, ilkokullarda Türkçe'den başka *Tıûtfe, Nuhbe, Subha-i sübyan, Birgevî risalesi* gibi kitapçıkların okutulmasını çok buluyor; bunların çocukların *Kur'an* ve tecvidi* yeterince öğrenmelerini önlediğini bildiriyordu. Ancak hafızların azalmasına meydan verilmemesi için mahalle okullarında *Kur'an'ı* hatmetmiş çocukların alıkonarak hafızlığı tamamlamalarına yardım edilmesi tavsiye ediliyordu.[8]

Raporu inceleyen Adalet Kuralları Meclisi ise, salâtin okulu denen büyük ilkokullarda Arapça'nın Emsile'den başlayarak Bina, Maksûd ve Nahiv'den Avâmil'e kadar okunmasını tavsiye etti. Arapça'da ilerlendikçe *Şahidi*, *Nuhbe* ve *Birgevî risâlestv&* gelinmeli, ondan sonra tnşâ ve Lügat okutulmalı idi.[9] Bu meclis, ilköğretim işleri için ulemâdan bir zatın maaşlı olarak fetva ile (!) nazır tayin edilmesini tavsiye ediyordu. Bu tayin işi için yazdığı emirde Mahmut, "bu husus din işlerinden olduğundan..." diyerek işi ŞeyhülÎslâmlık'a havale etme hatasını işledi.[3] Ulemâdan tmamzade Esat Efendi'ye Anadolu payesi verilerek *rüştiye* okulla-n nazırlığına tayin edildi. Esat Efendi nazır olunca yazdığı raporlarda üzerinde durulan başlıca noktalar, ulemânın görüşüne göre bilgisizliği kaldırmak sorununun

a Berkes'in, ilköğretimin ŞeyhülÎslâmlık'a bırakılmasını "hata" olarak nitelemesi, erken Cumhuriyet döneminin II. Mahmut'u değerlendirişine güzel bir örnek olmakla birlikte, yazarın kendi söyledikleriyle ve Tanzimat öncesi reform hareketlerinin genel havasıyla çelişiyor. Nitekim bizzat Berkes, bu bölümün en başında, II. Mahmut'un kurulmasına önayak olduğu düzeni, önündeki seçenekler arasında "klâsik Osmanlı düzenine en yakın olan" biçiminde tanıtıyor (s. 149). Öte yandan, erken 19. yüzyıl reformlarının yeni bir düzen yaratmaktan çok varolana çeki düzen verme çabalan olduğunu ve klâsik Osmanlı devletinin yetiştirmek, eğitmek istediği yegâne kişilerin, devlet hizmetinde çalıştıracağı kişiler olduğunu, dolayısıyla da "halk eğitimi" ya da "kamusal eğitim" diye bir kaygısı bulunmadığını da göz önünde bulunduracak olursak, ilköğretimin ulemâya bırakılmış olmasını yadırgamak gerekir. Kaldı ki, aralarında yeniçerilerin kaldırılması da bulunan reformları için ulemâ desteğine gereksinimi olan II. Mahmut'un, ilköğretimi medreselilerin elinden almayı düşünmüş olsa bile, bunu yapmaya cesaret edemeyeceği de söylenebilir.

nasıl anlaşıldığını ve pedagojik anlayışlarının ne düzeyde olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir-. Müslüman çocuklan beş yaşma gelince okula verilecek, çocuk okulda harflerin adlarını belleyecek yaşa gelince harf bitiştirmelerini öğrenecek, kendisine dualar ve *Kur'an* sûreleri öğretilecektir. *Kur'an'ı* bitiren çocuklara ikinci hatimi sırasında *Kur'an'm* tecvide göre okunması öğretilecek, bazı sûreler ezberletilecektir. Sekiz ile on yaşları arasındakilere aptes, namaz ve öteki ibadet kurallan öğretilecektir. Sesi güzel olanlarayrılıp hafız yetiştirilecektir. Bu yolda mezun olanlardan istidatlı olanlar ortaöğretim okuluna girebilecektir. Olmayanlar, bir zanaata gireceklerdir.

Böylece, ilkeğitimi dünya işlerine ait bir iş sayan Yararlı İşler Meclisi'nin, bu alanda gerekli olan reformlan özetleyen raporu dönüp dolaşıp ŞeyhülİslâmIık makamının elinde kuşa çevrildi. Tartışmalar dönüp dolaşıp, *"Kur'an,* tecvit ve öteki din konulan nasıl okutulmalı?" sorunu etrafında toplandı. Bir yanda ordu çağdaş eğitim deneyini yönetirken sivil hayat alanındaki ilkeğitim dinsel alan olarak eskiden olduğundan daha fazla dünya eğitimindenayrılıyordu! Düşünülen ilkeğitim nazırlığının ulemâdan birine verilmesi teklifini, II. Mahmut'un kendisinin "din alanını ilgilendiren bir iş" olduğu gerekçesiyle ŞeyhülİslâmIık'a havale etmesinin sonucu olarak ordu dışında kalan alanda ilkeğitimin dinsel alan içinde kalması kesinleşti.

1838'de rüştiye okullarının açılması kararı da bir yandan ilkokullara öğretmen yetiştirmek, öte yandan Tıbbiye ve Harbiye gibi okullara okur yazar öğrenci yetiştirmek düşüncesiyle alınmıştı. Fakat Tanzimat dönemine kadar bu alanda da hiçbir gelişme olmadı. Sadece 1839'da Sultan Ahmet camiinde "Adlî Maarif Okulu" adı altında bir ortaokul açıldı.[10] Biraz sonra bu okul ikiye bölünerek ikincisine "Ulûm-ı Edebiyye" adı verildi. Bu okulların yaptığı iş, okur yazar memur yetiştirme işi idi. Yararlı İşler Meclisi'nin projesinde en üstün amacın dünya işlerinde basan sağlamak olduğu söylendiği, bol bol bilim, maarif, fen ve sanayiden söz edildiği halde, ilköğretimde kabul edilen ilke din eğitimi, ortaöğretimde de memur yetiştirme işi oldu. Din kültürü ilköğretimde verildikten sonra daha yüksek okullarda fen ve meslek konulan okutulacaktı. İlköğretimin din alanına bırakılması yüzünden askerlik, mühendislik, tıp alanlarında yüksek düzeyde eğitim görecek gençlerin geleceği kanal yine tıkanmış oluyordu.

İleride göreceğimiz gibi, üniversite kurulması fikri doğduğu zaman bile alınabilecek öğrencilerin çoğu medrese öğrencileri olmuştu. Tanzimat döneminin sivrilmiş kişilerinin ancak bir ikisi bu Maarif Okulu ve Edebî Bilgiler Okulu'ndan yetişmiştir. Bu okulların birincisi daha çok mülkiye memurları, ikincisi hariciye memurları yetiştirmiştir. İkincide asıl eğitim dil eğitimi idi. Öğrenciler Arapça ve

Fransızca'dan başka tarih, coğrafya ve siyasal bilimler okuyacaklardı. Bu iki okul Mahmut zamanında ilkel biçimlerinde kaldılar. Ancak çok sonraları geliştiler ve II. Abdülhamit zamanında kurulan Mülkiye okulunun temeli oldular. Asıl rüştiyelerin kurulması ve çoğalması Tanzimat döneminde olmuştur.

4. Mühendishâne, Tıbbiye ve Harp Okulu

Görülüyor ki, II. Mahmut zamanında ilk ve ortaöğretimde temelli bir yenilik ve gelişme olmamıştır. Bu alan sözü geçen din adamlarınm gözünde bilgisizlikle savaş, kişilere Müslümanlık'ı öğretmek, sûre ezberletmek, hafız yetiştirmek idi. Koca bir imparatorluğa gerekli okur yazar hükümet adamı yetiştirmek için Sultanahmet'te bir okul kurmakla yetimim esi bunların dünyanın ne denli cahili durumuna geldiklerini gösterir. Ulemâyı "halk cehaleti" diye endişelendiren şey, esnaflığın gittikçe Bektaşîleşme eğilimi idi. İlköğretim, halkı yeniden Müslümanlığa kazandırmalı idi.

II. Mahmut'un devlet ve din işlerini ayınrken ŞeyhülÎslâmlık'ın şeriat alanındaki gücünü arttırmasının sonucu olarak, ilkeğitim din alanında kalmış oldu. Buna karşılık, yükseköğretim alanında Mahmut'un tutumu bunun tersinedir. Yeniçeriliğin kaldırlmasından sonra yeni bir ordu kurulması zorunluluklan üç okulun geliştirilmesini ya da yeniden kurulmasını gerektirdi.

Bunların birincisi eskiden kalan Mühendishâne, ikincisi yeniden kurulan Tıbbiye, üçüncüsü Harbiye olmuştur. Bunların üçü de militer amaçlarla geliştirilmiş olmakla birlikte, kuruluşlarının ya da gelişmelerinin yolları farklı olmuştur. En eski fen okulu olarak Mühendishâne genişletildi. 1827'de Bahriye Mühendishânesiayrıldı (bugünkü Deniz Harp Okulu'nun başlangıcı bu okuldur). Asıl Mühendishâne'deki öğrenci sayısı kırktan yüze çıkarıldı. Okulda hâlâ kırk hattâ altmış yaşlarında öğrenciler vardı. Eğitim Türkçe olarak yapılıyordu, fakat Fransızca el kitapları kullanılıyordu.[11] *1826'daAsâkı'r-îMansûre* taburları kurulduğu zaman fen subayı olarak Mühendishâne mezunları yetmediğinden üst sınıflarda bulunan kimi öğrenciler bu taburlara subay tayin edildiler. Bunlara "mansûre mühendisleri" denirdi. Bazıları da Bağdat, Şam, Trablus gibi yerlerde devlet binalarının onarılmasında, yol yapımında, Medine'nin su yolunun yapılmasında, istihkâmların onarılmasında mühendis olarak çalıştınlmıştır. Kimileri de Ermeni mimarlarının tekelinde olan mimar ağalığının yanına verilmişlerdi.[12]

Yüksekeğitim alanında padişahın özel bir ilgi gösterdiği okul Tıbbiye olmuş-

tur. Bunun kuruluşunda ve gelişmesinde ulemâdan hiçbir engel gelmedikten başka onlardan katkılar da gelmiştir. Belki de bu yüzden Tıbbiye, Harbiye'den önce başanyla kurulduktan başka hem hekimliğin geleneğini kuran hem de özgür düşünün yuvası haline gelen bir okul olmuştur. Aydınlanma dönemi Batı düşününün ilk yansımalarının burada başladığını Tanzimat döneminde göreceğiz.

Bu kitabın birinci kesiminde ilk kez Comte de Borıneval'in orduda sıhhiye bölükleri kurulmasını tavsiye ettiğini görmüştük. Nizam-ı Cedit döneminde kuru lan alaylar için hastane açıldığını da söylemiştik. Eski geleneksel tıbbın yanında yavaş yavaş modern tıp bilgilerinin de bu dönemde yer aldığını görürüz ki, bu alanda tanınmış kişilerin en önemlisi Bektaşîlik takibatının kurbanı olan Şanizade AtaullahEfendi'dir.[13]

Tıbbiye'nin açılmasını gerektiren nedenlerin ordunun sağlık ihtiyaçlarının karşılanması, Yakın Doğu'ya yayılan kolera salgınlan, kontrol edilemeyen yabancı hekimlerin çoğalması gibi nedenler olduğunu düşünürsek, bunun bir devlet işi oluşu yüzünden din düşüncesinin önlemeye kalkışamadığı bir girişim olduğunu anlarız. Yeniçeriliğin kaldırılışından iki yıl sonra, 1827'de ilk tıp okulu "Tıphâne-i âmire" adı altında açıldı. Bunun hemen arkasından (1828 ya da 1829'da) "Cerrahhane" adı altında bir okul daha açıldı. 1831'de bunların ikisi de ıslah edildi. Cerrahhane'nin ıslahı için Avrupa'dan (Berlin'de ve Petersburg'da ameliyattan ile ün kazanmış) bir profesör olan Sade de Galiere davet edildi. Fakat asıl Tıbbiye'nin kuruluşu, 1838'de bu iki okulun birleştirilmesiyle başladı. Buna yerli ve Avrupalı hocalar tayin edildi. Burada da, o zamana dek hekim yetiştiren ve 1555'te Kanunî Süleyman tarafından kurulan Süleymaniye Tıp Medresesi'nin yetiştirdiği hekimlerin yer aldığını görürüz. Bunların biri Cerrahhane nâzın olan Müneccimbaşı Osman Saip Efendi, öteki 1838'de Tıbbiye'nin kumlusuna memur edilen eski hekimlerden Abdülhak Molla ve ağabeyi Mustafa Behçet Efendi'dir.[14] Tıp hocalan arasında adına rastladığımız ve ulemâdan bir zatın oğlu olan Müneccimbaşı Osman Saip Efendi anatomi okutuyordu. 1852'ye kadar telif ve tercüme olarak tıp eserleri yazmıştır. Öteki bir öğretim üyesi Hafız Mehmet Efendi, profesör yardımcısı ve frengi üzerine Batı dillerinden çevrilmiş bir eserin yazarıydı. Ulemâdan olan bu zatlardan başka tıp hocalan olarak Rum Konstantin Efendi, Abdülhak Molla'nın asistanı doktor Stefan (lstefanaki), Fransızca okutan Ermeni doktor Boğos vardı.[15] Fakat Tıbbiye'nin asıl kuruluşu Metternich'in aracılığıyla Viyana'dan Kari Ambroso Bernard (1808-1844) adlı genç bir tıp profesörünün getirilmesiyle başladı. *[6]

Tıbbiye'nin kuruluşunun anlamını en çok belirten olay, padişahın açılış töreninde bulunması ve son derece ilginç bir söylev çekmesi olmuştur. Sadeleştirerek ve kısaltarak bugünkü dile çevirirsek Sultan Mahmut'un açış nutkunda söyledik-

leri şunlardı: "Bu okula, insan sağlığının korunması gibi kutsal bir ödeve kendini verecek bir okul olacağı için öncelik verdim... Tıp öğretimi Fransızca olarak yapılacaktır. Bunun neden yabancı dille yapılacağını soracaksınız. Bunu zorunlu kılan güçlükleri bildireyim... Geçmişte bizde de tıp bilimleri üzerine birçok kitap yazılmıştır. Hattâ Avrupalılar bu kitapları kendi dillerine çevirerek onlardan çok şey öğrenmişlerdi. Fakat bu kitaplar Arapça yazılmıştır. Birçok yıldan beri İslâm okullarında bu kitaplar ilgi konusu olmaktan çıktıkları. bunları bilenlerin sayısı azaldığı için artık kullanılmaz olmuşlardır. Şimdi, tıbbı kendi dilimize çevirmek için yeniden bu kitaplara dönmek, yıllar alacak uzun bir iştir. Bu kitaplan kendi dillerine çevirmekle Avrupalılar yüz yıldan fazla bir süreden beri bunlara birçok yeni katkılarda bulunmuşlardır. Bundan başka bu konulan öğretmenin yöntemlerinde büyük kolaylıklar geliştirmişlerdir. Bu yüzden tıp üzerine yazılmış Avrupa eserlerine kıyasla bu Arapça eserler artık yetersizdir. Bu eksikliklerin yeni eserlerden alınacak bilgilerle kaldırılabileceği iddia edilse bile, bunlar çabucak Türkçe'ye çevrilemezler. Çünkü tıp öğrenimi için gerekli olan beş altı yıldan başka Arapça'yı iyice öğrenmek en aşağı on yıl ister. Halbuki, bir yandan ordumuz ve halkımız için iyi yetişmiş doktorlara, öte yandan tıp bilimlerinin kendi dilimize kazandırılmasına acele ihtiyacımız vardır. Bu yüzden Fransızca öğrenmenizi istemekten maksadım, onu sırf bu dilin hatın için öğrenmeniz değil, tıbbı öğrenmeniz ve bu bilimi adım adım kendi dilimize kazandırmaktır... Ancak bu yapıldığı zaman kendi ülkemizde tıp kendi dilimizde okutulur hale gelecektir".[17]

Bundan otuz kırk yıl önce III. Selim zamanında bir avuç kişinin Fransızca öğrenmesine karşı aklı başında sayılan kişilerin bile çıkardığı şamatayı hatırlarsak, Mahmut'un bu söylevinin önemini kavrayabiliriz. Mahmut bu söyleviyle Arapça tıp kitaplarının artık geçmişe karıştığını, çağdaş tıbbı bir Avrupa dili aracılığıyla almak zorunluluğu bulunduğunu açıkça söyleyecek bir yenilik önderi olduğunu gösteriyor.

Söylevin önemi yalnızca bilim çağdaşlaşması açısından değil, dil çağdaşlaşması açısından da şaşılacak ölçüde ileri oluşuıidadır. "Bir gün gelecek şimdi bir Avrupa dilinde ve yabancılardan öğrendiğimiz tıbbı, kendi dilimizde okutacağız ve böyle okutan hocalanmız yetişecektir" diyor. Dil çağdaşlaşması akımının başlangıçlarını inceleyen Türkçülerin hiçbirinin farkına varmadığı bu görüş, Mahmut'u aynı zamanda ulusal dilin geliştirilmesi akımının öncüsü yapan bir görüştür.

Gerçekte Mahmut'un bu sezişi çok geçmeden gerçekleşti. Otuz yıldan az bir süre sonra, 1866'da Tıp okulunda öğretim dili olarak Türkçe Fransızca'nın yerini aldı. Bu dönem, Arapça "ilim" okutan medresenin bilim yuvası oluşunun sonu, çağdaş yükseköğretim döneminin başlangıcıdır. İlginç olan bir yan da, ulemânın

Mahmut'un bu cesur adımına karşı ses çıkarmaması, hattâ ulemâdan olan birçok kişinin medreseyi bırakıp yeni tıp okulunda öğretim görevi almasıdır.

Açılan Tıbbiye 'nin şimdi anladığımız anlamda bir tıp fakültesi olduğunu sanmak bir hata olur. Başta gelen büyük zorluklardan biri, verilecek tıp dersle rini anlayacak seviyede ortaöğretim görmüş öğrencilerin bulunamayışıydı. Mo dern tıp eğitiminin geleceğini kavramış pek az aile vardı. Daha sonra, Harbi ye'nin açılışında göreceğimiz gibi, bu müesseselere rağbet gösterecek bir sınıf yoktu. Bu yüzden Müslüman ailelerden pek az öğrenci alınabildi. Kaynaklardan edinilen izlenimlere göre, alınan öğrencilerin çoğu yine medrese mezunlan idi. Bunlara hazırlık dersleri olarak bazı genel bilim konulan, Arapça ve Fransızca öğretmek gerekiyordu. Bu genel öğretim konuları arasında yazı, Arap dilbilgisi ve ilk kez olarak Osmanlı dili grameri, hattâ Farsça *Gülistan* gibi konular oku tulduğunu gördüğümüz zaman ortaöğretim seviyesinin ne denli düşük olduğu nu anlarız. Ancak bu derslerle birlikte fizik, kimya, zooloji ve botanik, ondan sonra fizyoloji, anatomi, askerî cerrahî ve nihayet iç ve dış hastalıklar ve do ğum dersleri veriliyordu.[18]

Açış söylevinde Mahmut'un hakkında iltifatlı sözler söylediği Dr. Bernard'ın o zaman otuz yaşında bir genç olmakla birlikte, açılan okulda kısa süre içinde büyük başarılar elde ettiği anlaşılıyor. Yapacağı işlere karışılmaması şartıyla teklifi kabul ederek gelen Dr. Bernard, Galatasaray binasında açılan Tıbbiye'de baş profesör, iç ve dış hastalıklar dersleri verdiği için, öğrenciler için Türkçe'ye çevrilen kitaplar yazdı. Öğrencilerin Fransızca, hattâ Latince öğrenmelerine önem verdi. Okula Avrupa'dan koleksiyonlar ve laboratuvar malzemesi getirtti. 1844'te ölümünden sonra, anatomi dersi için 1839'da Viyana'dan getirtilen Dr. Sigmuns Spitzer onun yerini aldı (Bu doktor aynı zamanda Padişah Abdülmecit'in doktoru olmuştur).[19]

Tıp okulunun açılışından sonra, II. Mahmut kendi eşitlik anlayışını yansıtan bir kararname de çıkardı; hangi dinden olursa olsun, bütün Osmanlı uyruklu kişilerin tıp okuluna kabul edileceğini ilân etti. Tıp okulunun ilk yıllarında Müslüman olmayan öğrenciler bulunduğunu Türkçe kaynaklar kaydetmemekle birlikte, 1846'da okulun mezunlarından Viyana'ya tıp öğrenimine gönderilen dört mezunun üçünün Müslüman olmayan uyruklardan olduğunu görüyoruz. Bunların biri Ermeni, ikisi Katolik Rum'du.[20] Yabancı bir kaynaktan öğrendiğimize göre, 1847'de Osmanlı hükümeti 314 Müslüman, 95 Müslüman olmayan öğrenciyi devlet hesabına bu okulda okutmuştur. Yine aynı kaynağın bildirdiğine göre, o yıl okulda 300 kadar Türk, 40 Rum, 29 Ermeni ve 15 Yahudi öğrenci bulunmaktaydı.[21]

Sağlık işleriyle ilgili ilk yenilikler de II. Mahmut zamanında başlamıştır. Bunların başında karantina usulünün uygulanması gelir. Yukarıda adı geçen ve zamanın Avrupa yöntemlerinin alınmasını savunan Ahmet Resmî Efendi, Avrupa'dan döndükten sonra, orada gördüğü karantina usulünün yararlarını anlatmaya kalkınca zamanın ileri gelenlerinden biri tarafından akılsızlıkla azarlanmıştı.[22]

İslâm dünyasının öteki bölgelerinde de bu karantina sorunu 19. yüzyıl başlarında ulemâ arasında tartışılan bir konu olmuştu. Mehmet Ali Paşa'nın Fransa'ya yolladığı Rifâ'a Tahtavî'nin[23] anlattığına göre bu sorun Tunus'ta Malikî mezhebinden olan Zeytuna müderrisi Şeyh Muhammed Menaî ile oranın Hanefî müftüsü Şeyh Muhammed Bayram arasında uzun tartışmalara yol açmış, bunlar konu üzerinde risaleler yazmışlardı. Hanefî müftüye göre karantina şeriat açısından yalnız caiz değil, üstelik vacipti. Malikî müderrislerine göre ise "karantina Tanrı'nın kaza ve kaderinden kaçmaya kalkışmak" demek olduğundan dine aykırı idi (Rifâ'a, bu iki din adamı arasında arzın yuvarlaklığı konusunda da böyle bir tartışma olduğunu anlatır).

Karantina uygulamasını gerektiren başlıca neden 1831 ve 1833 arasında Hindistan'dan gelerek Yakın Doğu yoluyla Avrupa'ya yayılan korkunç kolera salgını olmuştu. 1831'de İstanbul'a gelen Amerikalı doktor DeKay anılarında[24] bu kolera salgını üzerine yaptığı gözlemlerini yazar; Avrupa'da çok korkulan bu hastalığa yakalananları, bazen bulunduklan evin kapı ve pencerelerini örerek ölmeye bıraktıkları halde, Türkiye'de böyle yapılmadığını, sirke vesair maddelerle onları tedavi etmeye çalışmalarını daha insanca bir çaba olarak takdir eder. Bu vesileyle koleranın ne olduğu, hangi yollarla yayıldığı konusu üzerinde ilk kez olarak Kanada'da Quebec şehrinde toplanan uluslararası hekimler kongresinde bulunan Dr. DeKay, koleraya yakalananların kurtanlabileceğini İstanbul'daki gözlemlerine dayanarak ileri sürmüş ve bu gözlemler kolera üzerine tıp alanında yeni görüşlerin doğmasına yol açmıştır. Koleranın tıpça niteliği kesin olarak anlaşılıncaya kadar, ülkeler arası gezilerde, karantinanın uygulanması için uluslararası anlaşmalar yapılmıştır.

Koleranın Avrupa'ya yayılmasında bir köprü durumunda olan Osmanlı ülkelerinde karantinanın uygulanması gerektiği için, II. Mahmut'un emriyle bu yolda ilk adımlar atılmıştır. Ulemâ ve halk arasında karantinaya karşı beslenen olumsuz fikirleri yıkmak amacıyla kitaplar yazdınlmıştır. 1835'te ilk Karantina Müdürlüğü kuruldu; *Dârü'l-Etibba* (Hekimler Dairesi) adıyla kurulan kuruma Fransızca çevirmeni olarak atanan Cezayirli Hamdullah bin Osman adlı zata, karantinanın haram olmadığına dair bir risale yazdınldı.[25] 1836'da *Takvîm-i Vakayı* gazetesinde karantinanın faydalan üzerine yazılar çıktı. Karantina uygulayan ülkelerden geti-

rilen uzmanların yardımı ile 1838'de *Sağlık İşleri Meclisi* (Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye) adı altında bir daire kuruldu. İlk uluslararası sağlık kongresi diyebileceğimiz bir toplantı sonunda Türkçe ve Fransızca olarak sağlık işleri nizâmnâmesi hazırlandı.[26] Daha sonra 1866'da İstanbul'da bir kez daha uluslararası Sağlık İşleri Kongresi toplanmıştır.

Buna benzer başanlı bir yenilik çiçek aşısı dolayısıyla olmuştur. Cevdet Paşa, 18. yüzyılda Avrupa'ya çiçek aşısı fikrinin, İngiliz elçisinin eşi Lady Montagu'nun Türkiye'de gördüğü aşılama usulünden geldiği halde, bir yüzyıl sonra çiçek aşısının uygulanmasına "mutaassıplar güruhu" tarafından karşı gelindiğini söyler. Karantina ve arzın yuvarlaklığı konusu gibi, çiçek aşısının da caiz olup olmadığı tartışılırken, Mahmut'un bir iradesiyle 1839'da çiçek aşısı uygulamasına başlandı. Aşının şeriatça caiz olduğuna dair de fetva çıkanldı. *Çiçek aşısı risalesi* adı altında çıkan, 1845'te Tıbbiye basımevinde taşbasması olarak yayımlanan ve çiçek hastalığını, aşının nasıl yapılacağını anlatan kitabın başına bu fetva da konmuştur. 1839'dan itibaren aşı memurlan yetiştirilmesine başlandı.[27]

Yükseköğretim alanında bu dönemin başlatmakta en çok güçlük çektiği müessesenin Harp Okulu olması şaşırtıcı bir olaydır. Nizam-ı Cedit deneyinden daha ileriye giden bir ordu yetiştirme siyasetinin bulunmasını geciktirmede padişah üzerinde büyük nüfuzu olan Hüsrev Paşa adlı Abaza kölesinin rolü olduğunu sanıyoruz.[28]

Devşirme yönteminin bozuluşundan acı acı şikâyet eden Koçi Bey gibi Balkanlı devşirme kuşağının, kapıkulu ocağına alınan kimlikleri belirsiz kişiler olarak aşağı gördükleri adamların bir kısmının Kafkas köleleri olduklarını sanıyoruz. Kapıkulu ocaklarının Kafkas kölelerinin eline geçmesi ihtimal ki kısmen saray vasıtasıyla olmuş, kısmen de eşkıyalaşanları yatıştırma yolu ile olmuştur. Bunlar, eski devşirmeler gibi padişah kulu olarak eğitim görmüyorlardı. Eski devşirmeler kendilerini, bu kölelikten gelmişler yanında, seçkin ya da aristokrat tabaka sayarlardı. Fakat Mısır'da kapıkulları eskiden beri köle satın alarak sağlanırdı. Osmanlılar Mısır'ı aldıktan sonra, bunlardan yetişen Kölemen (Memlûk) beylerini tasfiye etmeyerek onları "şeyhü'l-beled", "emirü'l-haccac" ve "kâşif" gibi unvanlarla alıkoymuşlardı. Bunlar eski geleneklerini sürdürerek Kafkas köleleri satın alırlar, yanlarında yetiştirirler, azat edilenler ilerleyerek ümerâ (beyler) tabakasına girerlerdi.[29] 18. yüzyıl sonlarına doğru Mısır, bunların birbirine rakip kliklerinin yarattığı anarşi içinde idi. Yukarıda, Fransızların bu Kölemen beyleriyle anlaşmalara çalıştıklarını görmüştük. Napolyon, Mısır'ı işgalinin nedenlerinden biri olarak bu Memlûklerin yarattığı anarşiye son vermek isteğini ileri sürmüştü.

Mısır'da ne kul ne köle olan Mehmet Ali Ağa'nın en büyük başarısı bu Kölemen rejimini kanlı bir yoldan tasfiye ederek Nizam-ı Cedit'i orada uygulamaya başlaması ve onu daha ilerilere götürmesi oldu. Mehmet Ali yalnız talimli modern bir ordu kurmakla kalmadı. Nizam-ı Cedit projelerinde önemi görülmemiş olan modern subay yetiştirme işine de girişti. Bu amaçla kurduğu birçok kurumun başında 1825'te açtığı Harp Okulu gelir. Bu, İstanbul'da yeniçeriliğin kaldırılışından önce başlamış demektir. Mehmet Ali gerek askerî öğretim ve gerek komuta işleri için İtalya'dan ve Fransa'dan birçok subayı hizmetine almıştı.[30] Kölelikten gelme beylerin askerî gücü Mısır'da kınldığı halde, İstanbul'da sarayda ve ordu işlerinde kölelikten gelen kişilerin nüfuzu devam etti ve kurulmasına girişilen yeni ordu çok geçmeden bunların hükmü altına girdi.

İstanbul'da yeniçeriliğin kaldırılışı üzerine Nizam-ı Cedit'e dönmeye cesaret edilemediğinden "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye" adını taşıyacak bir ordu için asker toplanmasına başlanmıştı. Bu ordunun mevcudu henüz 30 taburluk olmadan ve aradan iki yıl bile geçmeden Rusya ile bir savaş başlamıştı. Bu savaşta Rus ordularının Edirne'ye dek gelmesinin halk arasında yeniçeriliğin kaldırılmasının doğal bir sonucu olduğu yollu propagandaların dolaşmasına rağmen, Mahmut banş antlaşmasından sonra bu ordunun tamamlanması işini devam ettirdi.

18. yüzyıl öncesi Osmanlı militer sisteminin özelliği profesyonel ordu rejimine dayanması idi. Bu sistemde savaş, sırf bu iş için seçilmiş, eğitilmiş ve toplumdanayrı tutulmuş bir kitlenin mesleği sayılırdı. Gerek sipahi gerek kapıkulu militer örgütlerinin bozuluşunun bu profesyonel ordu rejiminin bozuluşu demek olduğunu görmüştük. Militer güç, köylü, işsiz, esnaf ve âyânın başıbozuklarından ortaya çıkan bir güç haline geldi. Böyle bir militer güç savaş profesyoneli olmaktan ziyade siyasal bir araç olur. Nizam-ı Cedit, gerçekte, eski Osmanlı militer mesleğini geri getirme düşüncesine dayanıyordu.

Şimdi Mahmut zamanında kurulmasına çalışılan ordu, askerlik hizmeti yükümlülüğü yöntemine göre halktan derlenecek erlerden kurulacaktı. Bu muvazzaf ordu, "hassa" ve "mansûre" olarak iki sınıfa ayrılmıştı.[31]

Mansûre sınıfına alınan erlerin kaç yıl hizmet edeceği belirlenmemişti. Bu hizmetten terhis edilenlerden "redif" taburları kurulacaktı. 1834'te Anadolu ve Rumeli vilâyetlerinde bu taburlar kurulmaya başladı. Her sancakta 3-4, ya da her vilâyette 10-12 redif taburu vardı. Bu tarihte bunların mevcudu 50-60 bin kadar olmuştu. Hassa ordusu ise başkentte padişahın seçkin askeri olacaktı. Önce Enderun ağalarından bir tabur kurularak başlandı. Fakat en önemli sorun mansûre ve hassa taburiarının subaylarının sağlanması sorunu idi. Kendisi de kölelikten gelme olan Hüsrev Paşa, Mısır'daki rakibi Mehmet Ali'nin tuttuğu yolun tersine, kö-

lelerden komutan yetiştirme yolunu tuttu.[32] Halktan subay yetiştirme hem çok vakit alacak bir işti, hem de Osmanlı kafasına göre onlara güvenilemezdi. Kölelerin devlete sadık kişiler olduğuna inanılıyordu.

Gerçekte ise saraydan ve kölelerden yetiştirilmiş bu kişiler için subaylık bir meslek değil, idare ve siyasette yükselme ve zengin olma aracı olmuştu. Böyle adamların idaresindeki bir ordunun savaş yapacak güçte olmadığı Yunan bağımsızlık savaşında, daha sonra Mehmet Ali ile yapılan savaşlarda ortaya çıktı. Hüsrev'in yetiştirdiği bu ordu Nizam-ı Cedit ordusunda olduğu kadar bile tâlim ve eğitim yöntemleri gelişmemiş, örgüt ve kadrolan eksik ve en önemlisi, modern anlamda bir subayı olmayan bir ordu idi. Bu ordunun başında on yıl hüküm süren Hüsrev Paşa, yine onun gibi seraskerlik eden Reşit Mehmet Paşa gibi kişiler kölelikten yetişme alaylı generallerdi. 1830'larda Türkiye'ye gelen iki Avrupalı subay (Mareşal Marmont ve Yüzbaşı Moltke) oldukça büyük bir ordu kurulduğu halde ve erlerin savaşçılık kabiliyeti yüksek olduğu halde, modern komutanlığı bilen subaylan olmayan bir ordunun bir değeri olmadığını uzun uzadıya belirtirler.[33] Bu gözlemcilerin yazdıklarından edindiğimiz izlenimlerle modern subay yetiştirecek Harp Okulu'nun açılamayışının nedenlerini şöyle özetleyebiliriz.

Birincisi, şimdiye kadar değindiğimiz genel bilgisizliktir. Moltke, "bu ülkede az buçuk okuma yazması olan bir adam önemli bir kişi sayılır" der. Avrupa ölçüsünde bile zamanın en kültürlü bir subayı olan Moltke'nin bu genel bilgisizlik denizi içinde nasıl şaşırdığını tahmin edebiliriz. Daha sonraları Harp Okulu'nun kurulmuş sayılabileceği bir dönemde bile öğrenciler ancak sekizinci sınıfta askerlik ve fen derslerini görebilecek güce ulaşabiliyorlardı. Bu yüzden başlangıçta Harp Okulu'nda kaç yıl okunacağı bile bilinmiyordu. Ilkeğitimi *Kur'an,* tecvit, *Birgevî risalesi,* hafız yetiştirme gibi şeylerle doldurmanın sonuçlarından biri, bu genel bilgisizlik düzeyini sürdürmek olmuştur. Moltke'ye göre modern bir ulusal ordu kurulabilmesi için herşeyden önce ordunun yönetiminin aydın ve namuslu kişiler eline verilmesi gerekli idi.

İkincisi halkın askerliğe alınması sorunudur. Mareşal Marmont, Moltke ve İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston'un Osmanlı ordusunun durumunu incelemek üzere gönderdiği uzmanlar asker alma yönteminin bozuk, düzensiz ve haksız olduğu üzerinde dururlar.[34] Moltke, askerlik ödevinin yalnız Müslüman halkın sırtına yükletildiği, askerlik hizmeti çok kez on beş yıl gibi bir süre tuttuğu için askerlikten kaçma olaylarının çokluğu üzerinde durur. Mustafa Nuri Paşa, "alınan neferlerin hizmetleri gayr-i muayyen olduğundan halk, askere giden evlatlarına ölmüş nazanyla bakardı. Bu yüzden askerlikten kemal-i mertebe nefret gösterirlerdi" der.[35]

Moltke'ye göre, "askerlik hizmeti on beş yıl olarak konduğundan müebbet gibi bir şeydi. Burada halk erken evlendiğinden asker kaçağı çoktur. Asker kaçaklarını yakalayanlara 250 kuruş mükâfat vadedildiği halde, her gün kaçan vardı". Örnek olarak Siirt'i verir. Mehmet Ali ile olan savaşlar esnasında burada 600 Müslüman, 200 Hıristiyan hane vardı. Müslümanlardan ilk önce yüzde 5-6 oranında 200 kişi askere alınmıştı. Üç yıl içinde buradaki Müslüman hane sayısı 400'e düştü. Kendisinin burayı ziyareti zamanında yeniden 200 kişi daha askere alınmıştı. Erkek nüfus dağlara kaçtığından sokaklarda yalnız çocuklar ve ihtiyarlar görülüyordu.[36]

Üçüncü neden subay ve komutan yetersizliği, tahsilli subay yokluğu sorunudur. Moltke'ye göre ordu, "haremden yetişmiş" komutanlarla idare ediliyordu. Çoğu ancak imzalarını atacak kadar yazı bilirlerdi. Kuvvetlerin başında bulunanlar arasında komuta birliği, harekât planlaması denen şey yoktu.ayrı bölgelerdeki komutanlar, bazen ötekinin aleyhine olacak harekâtta bulunurdu. Büyük gayretlerle kurulan 80.000 kişilik bir ordu, Mehmet Ali'nin 30.000 kişilik Nizam-ı Cedit ordusu karşısında mahvolmuştu.

Mareşal Marmont, kendisine gösterilen bir manevradan, anılarında şöyle söz eder: "Bu, bir ordu değil, bir yığın... Erden alay komutanına kadar ödevlerinin ne olduğu hakkında en küçük fikirleri bile yoktu... Acele birçok alaylar kurulmuş. Fakat başlarındaki subaylar bilgisiz ve ehliyetsiz... Hiçbirinde kendine ve ötekilere güven yok. Komutanlık yapamıyorlar". Modern taktik ve strateji bilgilerinin yokluğu özellikle mareşalin gözüne batıyordu. Piyade manevrasından sonra ziyaret ettiği Üsküdar'daki süvari livasının alay komutanının hadım bir zenci olduğunu gördüğü zaman, ömründe böyle şey görmemiş olan mareşalin ne denli büyük bir şaşkınlık içine düştüğünü anılarındaki şu sözler gösterir: "Türkiye'de subaylığın'vekan düşünülmüyor. Eski zamanın o gururlu, o görkemli, o yakışıklı Osmanlı komutanlarına ne olmuş diye insan şaşıyor. Bedence bir eksikliğin sebep olduğu bir aşağılık ve yüreksizlik içinde olan bir hadım nasıl bir alay komutanı olabilir? Böyle bir adam subaylarının ve erlerinin kafasında üstünlük kuramaz".[37]

Dördüncü bir sorun, subay verecek toplumsal bir sınıfın Osmanlı geleneğinde yokluğudur. Batı Avrupa'nın tarihsel geleneğinde feodalizm olduğu için, 19. yüzyılda bile (Fransa kısmen müstesna olmak üzere) subaylar, özellikle İngiltere'de ve Prusya'da geleneksel olarak aristokrasiden gelirdi. Feodalite ve aristokrasi tanımayan Osmanlı rejiminin geleneğinde baş vurulacak tek kaynak şimdi ancak halktı. Fakat yeniçerilik ve Bektaşîlik dolayısıyla halk arasında askerliğe karşı olumsuz bir tutum olduğu gibi, ancak kullara ve kölelere güvenen devlette de halktan yetiştirilecek subaylara karşı güven yoktu. Derebeyliğin ve âyânlığın sin-

dirildiği II. Mahmut döneminde, Mustafa Nuri Paşa, Anadolu ve Rumeli'nde mansûre tabudan kurulduğu zaman, bulunduktan yerlerin âyân ve "vücuhzade'lerinden alman kişilerin dörtte bir maaşla haftada iki gün üniforma giydirilerek askerlik tâlimlerine verildiğini, bunlar içinde binbaşı ve albaylığa kadar yükselenler olduğunu yazmakla birlikte[38] bunların geçici alaylı subaylar olarak kaldığı, bunlardan Harp Okulu eğitimi gördükten sonra yetişmiş bir subay sınıfı gelişmediği bilinen bir şeydir.

İşte bu koşullar yüzünden Harp Okulu'nun kuruluşuna doğru gidiş çok ağır olmuş ve bunun çözümü, Hüsrev Paşa'nın kölelerden komutan yetiştirme usulü yerine, Asâkir-i Mansûre'nin ilk kuruluşunda asker yazılan halk çocuklarından, gösterdiği basanlarla sivrilen ve Mahmut'un tuttuğu birkaç gencin uyguladığı bir yöntemle bulunmuştur. Bunların en başanlısı, Mareşal Marmont'un "bu ülkede bir fenomen" diye nitelendirdiği ve daha sonra paşa olan Albay Namık'tır.[39]

Albay Namık'ın gayretiyle 1831 'den itibaren, Avrupa'da "Lancaster sistemi" olarak bilinen yöntemle Selimiye ve daha sonra Maçka kışlalarında *okul bölükleri* kuruldu. Erler arasından kabiliyetleri görülen gençlerden onbaşı ya da çavuşlarayrılarak bunlar okul bölüklerinde sıkı bir eğitim kursuna sokuluyorlardı. Seçilenler Maçka kışlasında subay namzetleri taburu oluyordu. Zaman zaman padişah buraya gelerek bunlara tâlimler yaptınrdı. Mareşal Marmont'un anlattığına göre bu sistemle şaşılacak basanlar elde edilmişti. Onun bildirdiğine göre, en zeki erlerden kurulan okul bölük ve taburlarında, sanklı hocaların yöntemleriyle öğretilmesi altı yılı alan bilgiler on ay gibi kısa bir süre içinde veriliyordu. Okutulan dersler yazı, okuma, hesap, hendese, coğrafya, askerlik yöntem ve ödevleri idi. Mar-mont, bu metodla devam edilirse bunlardan yetişecek gençlerin Harp Okulu'nun kumlusunu sağlayacaklarına inandığını bildirir.[40]

Harp Okulu'nun başlangıçlan işte böyle çabalarla oldu. Daha sonraki kuşağın komutanlarının çoğu böyle yetişmiştir. 1835'ten itibaren Harp Okulu kurulmuş bulunuyor. 1834'te bunun için bir bina yapılmasına başlanmıştı. Okulun Yarbay Mustafa Mazhar Bey adındaki ilk müdürünün zamanında,[41] II. Mahmut 1835'te okulu ziyaret ederek resmen açtı. Böylece subay yetiştirme müessesesi Enderun'dan Hüsrev Paşa gibilerin köle yetiştiren dairelerinden çıkanlmış oluyordu.

Harbiye'nin gerçek anlamıyla modern bir askerî eğitim kurumu durumuna gelmesi için tabiî daha birçok yıl geçmesi gerekirdi. İlk zamanlarda en çok piyade tâlimleri, istihkâm dersleri ve uygulamalan yapılırdı. Askerî disipline önem verilir, okulun camiinde beş vakit namaz kılınırdı. Süvari ve topçu tâlimleri ve öğretimi yoktu. Din dersleri ve Arapça da okutulurdu. Ancak 1846'dan sonra hendese, ce-

bir, tamamı ve tafazulî hesap, mahrutiyat, fizik, ınihanik, kimya, köprücülük, balistik ve Fransızca okutulmasına başlanmıştır.[42]

Harbiye'nin ilk öğretmenlerinin çoğu Mühendishâne mezunları ile okul bölüklerinden yetişen subaylardı. 1835'te bunlardan seçilen beş genç ingiltere'de Woolwich, Porstmouth ve Sandhurst okullarına gönderildi. Öteki küçük bir grup Viyana'ya, bir kişi de Fransa'ya gönderildi.[43]

Yukarıda saydığımız koşullar, Harbiye'nin ancak Tanzimat döneminde yerleşik bir kurum haline gelmesinin nedenleridir. Harp Okulu'nun bu biçimde meydana gelişi, modern ordu geleneğine özgü bazı niteliklere yol açmıştır. Bunların başında ordunun er kademesinin, kendi isteği ile askere yazılan profesyonel bir kadro değil, genel bir hizmet olarak halk tabakalarından alınıp eğitilen ulusal bir kadro oluşu, subayların âyân ya da zenginler sınıfından meydana gelmiş bir kast olmayışı gelir. Bundan ötürü ordu, daha sonraki aşamalarda bazen kurulu düzenin, bazen de reformculuğun, hattâ devrimciliğin dayanağı olmuştur. Bu da devleti yönetenlerin, onları düzene sadık hale getirebilme derecesine bağlı olmuştur. Tanzimat döneminde daha ileri ordu reformlan Rıza Paşa, Hüseyin Avni Paşa ve Süleyman Paşa tarafından uygulanmıştır.

Harbiye'nin kuruluşu çağdaşlaşma tarihinin belki en önemli olayı oldu diyebiliriz. Bundan sonraki dönemin bellibaşlı olaylan, bu kurumun eğitiminin sağladığı askerî ve düşünsel etkiler, bu kurumun siyasal gücü elinde tutanlara karşı tutumu, mezunlarının askerî, siyasal ve kültürel hayatta aldıklan yerler göz önünde tutulmadan anlaşılmaz. Kul sisteminin yok oluşu ile eski Osmanlı geleneğinden kopuşun yerine, II. Mahmut'un kurucusu olduğu yeni Osmanlı devletinin toplumla devlet arasındaki ilk bağlantısını kuran kurum olduğu gibi, bu bağlantının sarsıldığı zamanlarda oynadığı rol ulusal birliğin gelişimine, ileride göreceğimiz aşamalarda da hizmet ettiği gibi sözünü ettiğimiz Osmanlı devletine ve onun sembolü olan Osmanlı padişahlığına bağlılığını da en sonunda bu okulun yetiştirdiği Mustafa Kemal ile koparmıştır. Harbiye ve ordu, siyasal olayların inip çıkmaları içinde aldığı rollerle geçen aşamalardan sonra, Türk ulusal birliği ve bağımsızlığı lehine bu bağı ilk koparan kumluş olmuştur.

5. Başlık ve giyim değişmeleri

II. Mahmut'un çağdaşlaşma çabalarının, doğrudan doğruya kendini örnek yaparak, biraz da hem kendini hem halkını zorlayarak yürüttüğü bir yanı daha vardır ki bunları dış gözlemcilerin kimileri yazılarında gülünç bulurken kimileri de

takdirle anarlar. Mahmut, bu yanı ile Atatürk'ün bir yüzyıla yakın süre sonraki benzer girişimlerini andınr. Bu tutuma karşı gösterilen tepkide de benzerlikler vardır. Sözünü edeceğimiz yan, giyim kuşam, kişisel dış görünüş, yaşayış, tutum ve davranış ile ilgili alanlarda yapılan değişmelerdir. Türk insanının, Avrupa insanına benzer görünüşünün Atatürk'le biten tarihi, 1830'larda bu hükümdarın çabalan ile başlamıştır.

III. Selim'in idaresinde Nizam-ı Cedit'e karşı ayaklanmanın dış bahanesinin yeni askerlere Fransız örneği üniforma giydirilmesi olduğunu görmüştük.[44] Nizam-ı Cedit'e karşı olanlar (aslında askerlik zorunluluklan yüzünden gerekli olan bu üniforma işini) halk arasında dış görünüşlere karşı beslenen alışkanlık eğilimini sömürerek bunun İslâm askerini gâvurlaştırmak için yapıldığını yayıyorlardı. Dünya askerlik tarihine bakarsak görürüz ki asker kıyafeti sivil kıyafet gibi daima değişmiştir. Ancak sivil kıyafetindenayrı olarak asker kıyafeti çok daha az ölçüde moda değişikliklerine uyar. Çünkü asker kıyafetini belirleyen en önemli etken savaş teknik ve teknolojisidir.

Büyük Friedrich ya da Napolyon zamanının er ya da subay üniformasıyla bugünkü savaşlara girecek bir ordu kısa sürede yokedilir. Asker kıyafetinde, sivil kıyafetten ayrı olarak çok daha ciddî nedenler rol oynamakla birlikte, kılık kıyafet ve özellikle yaşama temposu iki alanda birbirinden tümdenayrı kalamaz. Kalırsa o toplumdaki ordu ya bir süs ordusu, ya da bir yabancı istilâ ordusu olabilir. Cüp peye, kavuğa, çakşıra, hattâ eski biçim eğer ve üzengi takımlarına, ayakkabılanna karşı açılan savaşın anlamını (vaktiyle Nizam-ı Cedit askerine yeni üniforma giydirilmesini anlamayan Laz yamaklan gibi) kavrayamayan Batılı gözlemciler olmuştur. Sözünü ettiğimiz çeşitten zorunlu, hattâ zoraki değişmelerinayrı tehli keleri olduğuna kuşku yoktur. Çünkü bunların bir gösteriş, bir moda olmalan ya da ekonomik kaynakların gücünün ötesine dek götürülmeleri tehlikeleri vardır. Fakat kimi dönemlerde uluslar çağdaşlaşma değişmelerini çok yüksek bir paha ile ödemek zorunda kalırlar.

Tıbbiye'nin açılış nutkunda II. Mahmut'un Batı'nın model olarak alındığını ilk kez olarak açık açık söyleyen hükümdar olduğunu görmüştük. Askerî ve sivil kıyafet ve görünüşte de bu modele göre, olanak sınırlan içinde, değişmelerin kaçınılmazlığını kavrarsak o zaman *içten çağdaşlaşma* ile *dış görünüşte çağdaşlaşma* arasında büyük bir ayırım olabileceğini sanmak güçleşir.

Yukarıda gördüğümüz koşullar altında Harbiye'nin kuruluşuna doğru giden denemeler boyunca üniforma sorunlarının da ister istemez yeniden ele alınması gerekti. Kıyafet ve üniforma konusunda üç Avrupalı ve bir Amerikalı gözlemcinin birbirinden farklı yargılan bizim için yerine göre ilginçtir. Bunların birincisi, Os-

manii donanmasında uzman olarak bulunan İngiliz amirali Slade'dir. Slade, eşkıya derebeyleri (Osmanlı tarihini bilmediği için) İngiltere ve Fransa tarihindeki feodalite sandığından, II. Mahmut'un derebeylikle savaşını büyük bir siyasal hata olarak eleştirir. Kıyafet konusunda da Slade, Mahmut hakkında şu yargıyı verir: Mahmut'un reformlarının başlıca özelliği, Müslümanların "Peygamberlerinin en hikmetli kanununu istihkar etmek"tir: "bundan ötürü halkın, sultanın ve devlet adamlarının kâfirlerden pek azayrılır yanı kaldığı yollu inancına hak verdirmektedir"[45] der. Yine bir asker olan ikinci dış gözlemci, yukarıda adı geçen Mareşal Marmont'dur. Kıyafet konusunda şöyle der: "[Askerî tesisleri ziyaretim] eski kıyafetle yeni kıyafet farkı üzerine bir yargı edinmeye vesile oldu. Yeni kıyafetin alınması ile eski Türk kıyafetinin bütün ağırbaşlılığı yok oldu. Eskiden giyilen o zarif sankların, bol çakşırların yerini şimdi biçimsiz uzun ceketler, pantolonlar, yakışıksız başlıklar [fes] aldı. Ancak ulemâ, eski kıyafetini alıkoymak imtiyazını sürdürüyor; eski zamanlarda bu ırkı ayıran güzel ve görkemli görünüşü ancak onlar sürdürmektedirler. Diğerleri, düşmüş uluslara özgü sefil ve aşağılık bir manzara gösteriyorlar". Marmont, askerî tesisleri gezisinde Mahmut'un eski biçim eğerler yerine, Avrupa usulü eğerleri alışına da çok hayıflanır, çünkü "eski Osmanlı eğerleri onların büyüklüğünün bir simgesi idi; hem de çok dekoratiftiler". Marmont'un çok beğendiği Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa da bir Fransız gazetecisine verdiği demeçte, kıyafet konusunda şöyle bir eleştiride bulunmuştu: "Bâb-ı Âlî, sivilizasyonu ters taraftan alıyor. Bir milleti kalkındırmanın yolu ona apolet ve dar pantolon giydirmek değildir. Kıyafet, topal bir insanı dimdik bir insan yapmaz. Kıyafetten başlayacaklan yerde önce halkın kafasını aydınlatmak gerekirdi. Bize bakın; biz her çeşit okul açtık. Gençlerimizi Avrupa'ya gönderiyoruz. Biz de Türküz; fakat biz, bize yön verecek güçte olan uzmanların tavsiyelerini dinleriz" .

Avrupa'da Tanzimat'ın tarihini ilk kez yazan Edouard Engelhardt, Reşit Paşa'yı iyi göstermek için kitabına, II. Mahmut'u kötülemekle başlar ve onun Büyük Petro'yu taklit ederek halkı zorla Avrupalılaştırmaya kalkmasını kınar. Bu hükümdarın, kaldırdığı eski kuralların yerine nelerin konacağını anlayacak bilgiden yoksun olması yüzünden, halkın geleneklerine aykırı giden, "körükörüne bir despotluk" ve "keşmekeş'" yarattığını ileri sürer.[47]

1831 'de İstanbul'a gelen Amerikalı doktor DeKay ise konuya daha anlayışlı bir ilgiyle eğilerek kıyafet konusunda şunlan yazar: "Bugünkü Türk askerinin kıyafeti, son on yıl içinde meydana gelen genel değişimin bir parçasıdır. Pitoresklik açısından bir şeyler kaybedilmiş olmasına karşılık, askerî görevde etkenlik açısından çok şey kazanılmıştır. Eski bol yemeniler yerine asker şimdi deri bağlarla sıkı bağlanmış kunduralar giyiyor. Erlerin hareketlerini köstekleyen o kocaman çak-

sırların yerini şimdi yün pantolon almıştır. Bunlar yine de biraz bol olmakla beraber, savaşta hücum ya da çekilme harekâtında askerin süratini engelleyecek bollukta değildir. Göz kamaştırıcı, havalanan cüppe, binişlerin yerini şık, vücuda oturan mavi renkli ceketler almıştır. Bunlar önden iyice düğmelidir; bacak hareketlerine engel olmuyorlar. Biçim ve renk açısından sonsuz çeşitlilikler gösteren, fakat bazen partal, çok kez de kirli ve insana yürüyen bir mantar izlenimi veren sank bir daha gelmemek üzere kalkmıştır. Onun yerine asker kırmızı renkli, başa iyi oturan, arkasında zarif bir püskül sarkan bir *cap* giyiyor. Bu başlık ve pantolonların bolluğu bir yana bırakılırsa, bugün Türk askeri Avrupa uluslarının askerlerinden ancak güçlükle ayırdedilebilir".[48]

Bu parçada sözü edilen *"cap"* (kep), sonradan "fes" olarak tanınan başlıktır ve Cumhuriyet döneminde kaldırılan fesin biçiminden farklı, bugün Fransızların, İngilizlerin, Amerikalıların sivil ve askerlerinin giydiği bereye benzer. Aslında Avrupa'da, Fransız Devrimi zamanından önce ve bu devrim zamanında yayılmıştı. Pek muhtemel olarak Dalmaçya'dan İtalya'ya, oradan Fransa'ya, oradan da Kuzey Afrika'ya geçmişti. Yani İslâm uygarlığı ile hiçbir ilgisi olmayan bir başlıktır. Tanzimat'ta siviller arasında da giyilmeye başlayan fes, daha sonra Aziziye, Hamidiye fesleri biçimine girerek Avrupa'da yayılmaya başladı. Meşrutiyet döneminde bunların soba borusunu andıran, içi hasırlı bazen yün ve ipek karışığı biçimleri ortaya çıkmıştı. Hasırlı ya da kalıplı olanlarını giyemeyen halk arasında yağlı ve kirli bir başlık haline geldi. Aslındaki fes ise başa oturan yuvarlak biçimli bir bere idi. Fes, Türkleri Avrupalılardan ayıran bir sembol haline gelince, onun nasıl olup da Türkiye'ye geldiğini merak eden yazarlar elinde, şapka yerine onun kabul edilişinin din adamlarının karşı koyması sonucu olduğu yollu bir efsane yaratıldı. Gerçekte ise, bere biçimindeki fes din düşünceleriyle değil, askerî ve ekonomik düşüncelerle kabul edilmiştir. II. Mahmut Avrupa'da kullanılan asker başlıklarını getirtip incelediği zaman, Avrupa'da da asker kıyafetinde olduğu kadar sivil kıyafetinde de değişiklikler yapıldığı bu dönemde çoğu uygunsuz ve pratik olmayan, ya da pahalıya mal olan örneklerle karşılaştı. Aldığı kararda din düşüncesinin rol oynadığı tek yan, askerin gözünü güneşe karşı koruyacak bir siperin bulunmasına lüzum görülmemesi oldu. Bunu, zamanın en kurnaz ve pratik adamı olan Hüsrev Paşa, Cezayir ve Tunus'ta gördüğü tas biçimi fesi donanma neferlerine giydirerek halka göstermekle bir olup bitti yapü, yeni asker üniformasının başbk sorunu böylece çözümlendi. İslâm gelenekleriyle, hele dinle hiçbir ilgisi olmayan fesi ancak Mahmut gibi bir hükümdarın idaresi kafalara oturttuktan sonra, onu ancak Atatürk gibi bir önderin gücü o kafalardan çıkartabildi. Cumhuriyet döneminde birçok eski kafalılar fes giymenin bir din sorunu olduğunu sanmışlardı. Halbuki bir yüzyıllık bir süre önce fes giymeyi de dine aykırı sayanlar olmuştu!

Napolyon savaşlarından sonraki dönemde Avrupa'da da bir kıyafet ve başlık devrimi olmaktaydı. Fakat, Türkiye'de fesin kaldııldığı zamanki biçimiyle sivil ve militer *şapka* o zaman Avrupa'da da yoktu. O ancak 20. yüzyıl başlarında çıkmıştır. Onun için II. Mahmut zamanında şapka giydirilmesine ulemânın karşı geldiği yollu iddianın tarihsel hiçbir temeli yoktur.

Çağdaşlaşma açısından kıyafet konusunun başka bir anlamı, *tebaanın eşitliği* siyaseti ile ilgilidir. *Kıyafet devrimi,* Müslüman olmayan tebaanın başlarına, vücutlarına, ayaklarına koyduklan giysilerin biçim ve renk bakımından Müslümanlarınkinden farklı olması geleneğine son vermiştir. Büyük ticaret merkezlerinde Yahudiler, Rumlar, Ermeniler de Avrupalı kıyafetine girerken fes giymeye başladılar. O zamanki kıyafet albümlerine bakılırsa bunlar arasında şapka giyildiğine rastlanmaz. Fesin Müslümanlığa özgü bir başlık olduğu sanısı dinciliğin güçlendiği Abdülhamit döneminde gelişmiştiı.

Kıyafet devriminin başka anlamda dinsel bir sonucu, II. Mahmut'un din ve dünya işlerini ayırma siyasetinin beklenmedik bir görünüşü olmuştur. Geleneksel Osmanlı sisteminde, Hıristiyan geleneğinden farklı olarak, bir *ruhban* heyeti yoktu. Ulemâ, kadı, müderris ve hocalar *ruhban* olduklarından değil, rütbelerine göre çok çeşitli ve renkli urbalar giyerlerdi. Dunlar onları, ulemâ dışı olan yönetici elitten ayırıyorsa da bunun Hıristiyan rahiplerine özgü dinsel bir anlamı yoktu. II. Mahmut zamanında ulemâ kıyafetinin eski çeşitlilikleri kaybolmaya başladı. Yalnız sank, şalvar ve cüppe, basitleşmekle beraber, kaldı. 19. yüzyıl sonuna, hattâ daha sonraya dek İstanbul'dan Mısır'a değin Sünnî dünyasında bu üç madde *din adamının* kıyafetini sivil halktan ayıran simgeler oldu. Sünnî İslâm dünyasının dışında fes giymeyen bir ülkeden gelen Cemalettin-i Efganî'nin İstanbul'da bulunduğu zamana ait fotoğrafı, burada Türk ve Mısır hocalarının kıyafetine girdiğini gösterir. Cumhuriyet dönemine kadar süren basitleşmiş klâsik sanklı hoca kıyafetinin biçimini alması o zaman başlamıştır.

Aslında askerî zorunluluklarla genel çağdaş üniforma alınışının başlattığı *kıyafet devriminin* kolayca ve çabuk olduğunu sanmamak gerekir. Tersine, bir süre, hattâ zamanımıza dek gelen uzun bir süre, ordu bir yana, sivil yaşamda meslek ve sınıflara göre kıyafet farklan, Avrupa'da olduğundan daha uzun süre sürmüştür. Fakat asıl başlangıçta, epey karışıklıklara yol açmıştı. Bir süre değil halk, üst tabakadakilerin bile kıyafet ve başlık değiştirmeleri ile bir çeşit karnaval görünüşü ortaya çıkmıştı. Bir süre, birbirini bilen kişiler, birbirlerini tanımaz olmuşlardı. Fakat adım bir kez atılrrûş, gelenek buzlan kınlmıştı. Böyle bir devrimin toplum ekonomisine ağır bir yük koyduğunu kabul etmek gerekir. Fakat toplumlar, tutucuların sorumlu olduğu geri kahşların cezasını zaman zaman böyle pahalıya ödemek zorunda kalırlar.

6. Batı uygarlığı üzerine yeni görüşler

Avrupa dünyasıyla düşün yolunda tanışma çabasının ilk olayı olarak Osmanlı dilinde basımevinin kuruluşundan yüz yıl kadar bir zaman geçmiş bulunuyordu. O olay dolayısıyla tartıştığımız koşullar altında bu tanışma olayının ne denli dar kaldığını, aradan geçen süre içinde basılan eserlerin azlığından, basımın gelişmeyişinden, İbrahim Müteferrika'nın ölümünden sonra basımevinin, asıl amaç olan tanıma aracı olmaktan çıkışından anlayabiliriz. 1830'lara kadar geçen süre içinde Avrupa tarihine yepyeni bir yön veren fikirlerin hiçbirinin Osmanlı fikir hayatı üzerinde herhangi bir yankısı olmamıştır. 1831'de Osmanlı dilinde ilk gazetenin çıkması, basımevi ve kitabın yapamadığı bir işi gerçekleştirmede ikinci bir aşama olmuştur.

Basım ve kitap Batı dünyası ile danışma işini biraz ilerletmiş olmakla birlikte, gazetenin çıkmasından önce bu tanışmayı az çok hazırlamakta rolü olan başka bir kurumun aldığı yeni biçimden söz etmek gerekir. Bu Bâb-ı Âlî'de dış işleriyle ilişkili olarak kurulan *Tercüme Odasıdır.* Fransız Devrimi olaylan zamanından beri, geleneksel olarak Rum tercümanların tekelinde olan tercümanlık işi önem kazanmaya başlamıştı. Bunun sonucu olarak 1821'den sonra Tercüme Odası yeni bir rol oynamaya başladı. Bu tarihte baş tercümanlığa atanan Yahya Efendi, Müslüman olmuş bir Rum'du. Daha önce Mühendishâne'de öğretmenlik yaparak okulda kullanılmak üzere Fransızca ve İtalyanca'dan kitaplar çevirmişti. Ondan sonra 1823'te Baş Tercüman olan İshak Efendi de Yahudilik'ten Müslümanlık'a geçmiş bir zattı. O da Mühendishâne'de öğretmenlik yapmış ve Osmanlıların ilk modern matematik kitabı olan dört ciltlik *Mecmua-i ulûm-ı riyaziye* adlı eseri II. Mahmut zamanında basılmıştır.

Bu Tercüme Odası'ndan, geleceğin ilk Avrupa dili öğrenmiş aydınları yetişmeye başlamıştır. Burada öğrenilen Fransızca aracılığıyla Fransız edebiyat ve düşünü ile ilk tanışma başlamıştır. Divan edebiyatından Tanzimat edebiyatına geçiş de bu Tercüme Odası yoluyla olmuştur.[49]

İstanbul'da ilk çıkan gazetenin, Fransız Devrimi zamanında kralcı olduğu için Rusya'ya kaçan elçi Choiseul-Gouffier'nin vaktiyle kurduğu basımevinde, Fransızca olarak çıkmaya başladığını görmüştük. Bu gazete devrim olaylarını ve fikirlerini, Türklere değil, Osmanlı şehirlerinde bulunan Fransız vatandaşlarına anlatmak için çıkıyordu. Ondan sonra çıkan ikinci gazete, 1821'de başlayan *Salpinks Hellenikon* adlı Rumca gazetedir.[50] 1824'te Fransız tüccarlan tarafından İzmir'de çıkarılmaya başlanan bir iki gazete Yunanistan'ın bağımsızlık savaşı

olayları yüzünden fazla yaşamadı. Fransız tüccarlarının sözcülüğünü eden bu gazeteler, bağımsızlığı destekleyen Rusya aleyhine yazılar yazdıklan için kendi hükümetlerinin baskısı altında kapatıldılar.[51]

Bu Fransız gazetecileri içinde Marsilyalı bir avukat olan Alexandre Blacque, Osmanlı hükümetini savunmaya devam ettiğinden II. Mahmut tarafından İstanbul'a çagınlarak kurmak istediği gazetenin Fransızca'sını çıkarmaya memur edildi.[52] 1831'de *Takvîm-i Vakayı* ve *Le Moniteur ottoman* çıkmaya başladı. Gazetenin Osmanlıca'sının başyazarlığına *Ûss-ü zafer* yazan Esat Efendi atandı. Fakat bu vazifede uzun süre kalmadı.

Takvîm-i Vakayfnin sekiz sayfa çıkan birinci sayısı baskı bakımından Müteferrika baskılarına benzer. O zamandan beri baskı tekniğinde bir ilerleme olmadığı anlaşılıyor, tik sayıdaki başyazısında Esat Efendi, gazeteciliği geleneksel olay yazarlığının modern bir biçimi olarak tanımlar. Gazetedeki yazı dili modern bir gazete için çok ağdalıdır. Paragraf, noktalama yoktur. Her yanından hükümetin resmî gazetesi olduğu bellidir. Düşün ve görüş gazetesi olmaktan çok, resmî haberler gazetesidir. Bugünkü gazeteler gibi çok sayıda ve her yerde satılan, halk tarafından okunan bir gazete değildi.[53]

Le Moniteur de resmî bir gazete olmakla birlikte iki gazetenin yazıları aynı değildir. Hattâ iki bakımdan birbirine karşıttır. Osmanlıca'sı iç olaylar kadar Avrupa olaylan hakkında havadis verme yanına önem verdiği halde Fransızca'sı Türkiye olaylarını ve padişahın reformlarını Avrupalı okuyuculara tanıtmaya ve beğendirmeye önem verir. Bundan başka Türkiye'ye yararlı ticaret politikasının liberalizm politikası olduğunu yansıtan yazılara yer vermiştir. Alexandre Blacque bu alanda, Yunanistan bağımsızlık savaşına katıldığı halde bu bağımsızlıktan Rusya'nın yararlanacağını anlayarak Osmanlı hükümeti yanına geçen David Urquhart'da kendine güçlü bir yardımcı bulmuştu. 1831'de Urquhart'ın burada bir dizi yazısı çıktı.[54]

Takvîm-i Vakayi'mn ilk sayılarında en çok görülen havadislerin konulan şunlardır: padişahın seyahat ve ziyaretleri, nişan verilme törenleri, Asâkir-i Mansûre'deki gelişmeler, askerlik eğitimi, donanımı, top ve tüfek yapımı, Avrupa'ya gemiler ısmarlanması, ordu tayinleri, çeşitli bölgelerdeki paşa isyanlarının bastmlması, piyasa fıyatlan, Avrupa basınında Türkiye ile ilgili haber ve yazıların çevirileri, Avrupa'da bilim ve teknik yeniliklerle ilgili havadisler. Doğu ve İslâm ülkeleriyle ilgili haber ve yazılar yok denecek kadar azdır. Dış havadisler dolayısıyla, Avrupa siyasal kurumlarıyla ilgili bazı bilgiler de gözükür. Örneğin, üçüncü sayıda İngiltere kralının "meşveretgâh-ı vükelâ" ve "meşveretgâh-ı hanedan" denen

iki "meclis erbabına hitaben takrir eylediği" nutkun çevirisi vardır. Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlere eşit muamele yapıldığını belirten haberlere de oldukça önemli yer verilmektedir. Örneğin sayı 1 'de (ve gazetenin ikinci yazısı olarak!) Beyoğlu'nda çıkan bir yangında Rum ve Katolik Ermeni evleri yandığından Müslüman halkın, Avrupalı tüccarların, devlet memurlarının yaptığı yardımlar belirtilir. Aynı sayıdaki üçüncü yazı Galata'da yeni bir Katolik kilisesinin yapılmasına müsaade edildiğini, bunun için padişahın arsa hediye ettiğini bildirir. Sayı 4'te nişan verilenlerle ilgili bir havadiste nişan alanlar arasında "Rum milletinden Boğdan Kaymakamı" Istefanaki ile "Ermeni milletinden" Darphane Müdürü Artin ile Baruthane Müdürü Simon bulunmaktadır.

tik sayılardaki ilânlardan din eğitimi kitaplarının basılmaya başladığını da öğreniyoruz. Örneğin, sayı 59'da (1832) şöyle bir ilân var: "Din gereklerini çocuklar ve okula başlayanlara öğretmek için eskiden yazılmış ünlü *îlm-i hal* basılmış ve 60 para fiyat kesilmiştir" (aslında bu ilân bu denli sade bir dille yazılmış değildir).

Le Moniteur'de yer alan yazıların Fransızca okuyan Avrupalılara Osmanlı devleti hakkında dolaşan yanlış görüşleri düzeltme, iç ve dış politikasını tanıtma, ticaret alanındaki ilerlemelerini bildirme amaçlarını güttüğü bellidir. Amerikalı olarak Türkiye hakkında ilk kitabı yazan DeKay, anılarında gazetenin bu amaçla çıkmasını alkışlayarak, "bu sayede Avrupa'ya Türkler aleyhinde yayılan yalanların önleneceğini, bundan sonra Navarin olayı gibi haince saldınların bir daha tekrarlanmayacağını umduğunu" belirtir.[55] Reşit Paşa'nın bir yazısından anladığımıza göre bu gazete Avrupa'ya "nizâmât-ı askeriyye" ile "her tarafta sivilizasyon usul-ü mergûbesinin icrasına" girişildiğini tanıtmak üzere çıkanlıyordu.[56]

II. Mahmut döneminin Batıcı çağdaşlaşma reformlarının yeni ya da kusurlu yanlarını anlamak için o zamanki bu "Avrupa sivilizasyonu" anlayışını da tanıtmak gerekir. Burada, aydın kafasındaki görüşü tanıtan iki yazan ele alacağız. Bunların yazılarında, 18. yüzyılda yazılmış olanlara göre hayli ilerleme olduğunu görürüz. Bu yazıların ikisi de Mahmut'un ölümünden az önce yazılmıştı.

Bunların birincisi Mustafa Sami'dir (ö. 1855). 1838'de elçilik heyeti ile birlikte Paris'e giderken Roma, Floransa, Viyana, Prag, Berlin, Frankfurt, Brüksel, Anvers, Londra şehirlerini gören Sami, dönüşünde *Avrupa risalesi* adlı küçük bir eser yazdı. Yüz yıl önce yazılmış Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet'in *Sefaretnâme*'sini andırmakla birlikte, bu risalede yeni birşey olduğu gözümüzden kaçamaz: Avrupa'da görülen uygarlık eserlerinin *nedenlerini* anlamaya çalışmaktadır. Avrupa uygarlığının üstünlüğünün başlıca nedeni *müspet bilimlerin ilerlemesidir.* ikinci

neden *din özgürlüğüdür.* Üçüncü neden de eskiyle yeni arasında süreklilik olmasıdır. Avrupa, geçmişinden aldığı ilhamların itişi ile akıllara hayret verecek yeni *keşifler* yapmaktadır. Dördüncü olarak gördüğü başkalık, *okuryazarlığın genelleşmesini.* Fakat bütün bunlarda baş etken *bilim* ve *aydınlanmadı.* Şu halde bizde de bilimlerin gelişmesi desteklenirse ilerleme için gerekli olan ticaret ve sanayide *Avrupa'ya muhtaç olmaktan kurtulmak* mümkün olabilecektir.[57]

Örnek olarak alacağımız ikinci yazar Sadık Rifat Paşa'dır (1807-1856). Viyana'ya 1837'de elçi olarak giden paşanın birçok yazıları arasında bizi en çok ilgilendirecek olan iki yazısıdır. Sadık Rifat da yazılarında Avrupa'nın özellikleri olarak *din özgürlüğünü, hükümet yönetimindeki intizamı,* memurların dürüstlüğünü, *eğitimin* ve *okuryazarlığın yaygınlığını, halkın eğitiminde kitap ve matbaanın önemini,* sermaye yatırımlarının teşvikini, *buhar gücü* kullanılışını, demiryollarını, bankaları, posta hizmetlerini, otel ve lokantaların temizliğini, eğlence ve müziğin önemini, yoksullar ve hastalar için kurulmuş kurumları sayar. Fakat bunlardan başka asıl söylemek istediği bir yenilik olan nokta daha vardır. Sadık Rifat, Avrupa uygarlığının dıştan kolaylıkla gözüken bu görünüşlerinin altında bulunan ve onu Batı dışı uygarlıklardan ayıran yanı belki ilk sezen devlet adamı olarak şunu anlatmaya çalışır: Reform davası, herşeyden önce bir düşün biçimi sorunudur. Geleneğe bağlı, keyfî bir sistemden farklı olarak Avrupa'da hâkim olan *rasyonel devlet yönetimimi* ve bu insan tabiatına, insanın "tabiî haklarına" dayanır.[58] Sadık Rifat da Osmanlıca'da henüz karşılığı bulunmayan "sivilizasyon" terimini kullanarak sivilizasyonun, insan haklarının, yaşama, mülkiyet ve haysiyet gibi hakların tam gerçekleştirilmesi demek olduğunu söyler. "Avrupa sivilizasyonunda *halk hükümet için* değil, *hükümetler halk içindir.* Bundan ötürüdür ki hükümetler halkın haklarına ve kanuna göre çalışır".

"Batı uygarlığı", "özgürlük", "ulus", "insan haklan" gibi kavramlar, Osmanlı başkentinde ve Osmanlı yönetici tabakasından olanlar arasında ilk kez Sadık Rifat Paşa'nın kalemiyle yazılmış ve yoaımlanmıştır. Bu sözleriyle, reform sorununun, şu ya da bunu düzeltmek değil, *bir sistemden onun tersi olan başka bir sisteme toptan geçiş* demek olduğunu ilk kavrayan kişi olarak gözüküyor.

Sadık Rifat Paşa'nın öteki yazısı az sonra yayılacak olan Tanzimat ideolojisinin hemen hemen kendisidir. Bu ideolojinin başlıca ilkeleri keyfî yönetimin kaldınlması, yargı ve yönetim işleri için kanunların yazılması, vatandaşların ödevlerini düzenleyecek ilkelerin konması, örneğin vergi ve askerlik yükümlülüklerinin belirlenmesi gibi noktalardır. Sadık Rifat eğitimin büyük önemi, ordu ve donanma-

nın düzenlenmesi, sürekli bir banş siyaseti tutumu, namuslu hükümet memurlan yetiştirilmesi, onlara güven ve süreklilik sağlanması ve hepsinin üstünde sanayi-in korunması ve isteklendirilmesi üzerinde durur. Türk ekonomisinin kalkınması için banka ve kredi müesseselerinin gerekliliğini ilk kavrayan devlet adamlarının başında belki Sadık Rifat gelir.[59]

Sadık Rifat bu görüşleri Avrupa'daki gözlemlerinden edinmiş olmakla birlikte, onları dile getirebilmiş olması, II. Mahmut'un reform döneminde başlayan özlemlerin bir yansıması olduğunu gösterir. Batı uygarlığı üstün teknolojinin eseridir; bu teknoloji çağdaş bilimlerin yaratığıdır; bu ancak eğitim yolu ile uygulanabilir. Devlet bunu gerçekleştirme aracı olmalıdır. Bu dönemin sonunda varılan düşünün başlıca ilkeleri işte bunlardır.

7. Çelişkiler ve sorunlar

Görüyoruz ki, II. Mahmut'un reform dönemi basanlar dönemi olmaktan çok, başlangıçlar dönemidir. Geleceğin aşamalan, bu başlangıçlardaki çelişkilerin çözümlenmesi ya da derinleşmesi sorunlanyla karşılaşacaktır.

Bunların birincisi dinsel geleneğin hükmettiği eğitim alanı ile dünyasal değiş melere bırakılan yüksek eğitim alanı arasında başlayan uzaklaşmanın sonucu olan sorunlardır. *Dünyasal* ve *ruhanî* alanların birbirinden ayrılışına benzer bir aynlma başlamakla birlikte, buradakiayrılış dünya işleri ile ruhanî işler arası aynlma biçiminde olmaktan çok hayatın değişmeye açık yanı ile geleneğe bağlı olan yanı arasındaki birayrılıştır. Birinci yan dünya yanı, ikinci yan ise din işleri yanı olarak anlaşılmaya başladı. Başka bir deyimle, gelenek din demek, din gelenek demek oldu.

Kişileri yetiştirmekte önemli rolü olan eğitim alanında bunun sonucu şudur: kişilerin yetişmesi bir kez dinsel aşamadan, bir kez de dünyasal aşamadan geçerek tamamlanacak, yani iki kültürlü, iki eğitimli, iki kişilikli insanlar yetişecektir. Az çok eğitim görmüş kişi, bir yandan geleneğin kalıbını verecek olan ilkeğitimin, öte yandan da bu geleneğin ilkelerinin karşıtlarına dayanan bir eğitimin ürünü olacaktır. Kişilerin bazıları kafaca ya yalnız geleneksel eğitimin, ya yalnız çağdaş eğitimin yetiştirmesi olarak karşı karşıya geleceklerdir. Kimileri de ikisinin karması olarak çifte kişilikli kimseler olacaklardır. Bu üç tipin karşısında da hiç eğitim görmemiş büyük *cahil* kitlesi yani *halk* bulunacaktır. Bunun en yüksek aşamasına II. Abdülhamit döneminde erişildi.

tlkeğitimin geleneğin temsilcisi olan kişilerin elinde bulunması, toplumlarda doğal bir eğilimdir. Kişi, toplumsal benliğini bu gelenek kanalıyla edinir. Fakat Osmanlı-Türk tarihinde ulemânın temsil ettiği kültür geleneği, ulusal nitelikten yoksun olan evrensel ümmet geleneğidir. İmparatorluğun Hıristiyan "milleflerinin dinsel eğitimi, onların ulusal benliklerini yaşatmakta ya da diriltmekte önemli rol oynadığı halde, İslâm geleneğinde bunun böyle olmayışı dinin Türk halkının ulusal kültür yanlarına yabancı kalışının ürünüdür. Bu, dinsel eğitimi İslâm uygarlığından çağdaş Batı uygarlığına geçme çabasında olan toplumun gelişmesine aykırı düşürmüştür. Halk yığınlarına daha yakın olan tarikat Müslümanlığı da kültürde ve çağdaşlaşmada rol oynayamamıştır. Tarikatçılık ya halk cehaletinin yanını tutmuş ya da soyut bir otorite karşıtlığı yüzünden devlet ile şeriatın baskısı altına girmiştir.

Bu koşullar yüzünden bu dönemden sonra hem ulemâ ile medrese, hem de tarikatçılık geriliğin temsilcisi olmuşlardır. Ulemâ ile aydın, halk ile aydın, halk ile din arasındaki boşluklar gittikçe kesinleşmiştir. Din alanından çağdaşlaşma akımına katılanlar ancak ondan kopmakla bunu yapabilmişlerdir. Bunun sonucu olarak ulemâ ile medrese ocakları daha çok katılaşmış, daha tutucu olmuş, fakir halk çocuklarının bir sığıntı yeri durumuna gelmekle onların üzerinde olumsuz etkiler yapmıştır. Bunun sonucu olarak kendi kendilerini yıkmışlardır.

Çifte yanlı eğitimin yetiştirdiği kişiler arasındaki görüş ve özlem çatışıklıklan daha sonraki dönemlerde artmıştır. Bu, bugün Batı uygarlığında tartışılan *kuşaklar arası boşluk* olgusundan daha karmaşık bir olgudur. Boşluk sadece büyükbabaların, babaların ve oğulların kuşaklan arasındaki boşluk değil, halk ile okumuş arasında, dinci ile Batıcı arasında, cahil ile aydın arasındaki boşluktur ve bu boşluklar üç kuşakta bulunan, birden fazla sınıf ve meslekten olan kişiler arasında da olabilir. Ulusal bütünlük bilincinin gelişmesini geciktirmekte bu boşlukların büyük payı olmuştur.

Eğitim alanında *dünyasal* ve *dinsel* alan arasındaki boşluğun derinliği, yeni eğitimin yerleşme ve yararlılık derecesiyle oranlıdır. "Yararlılık" (ya da bu dönemde kullanılmaya başlanan terimle "sivilizasyon" yolu) çağdaş Batı uygarlığının bilimlerini ve tekniklerini verebilme oranına bağlıdır. Cehalete karşı başlayan eğitim anlayışı, ilkeğitimi pratik meslek bilgilerini edinmeye hazırlama, ortaeğitimde devlet memurluğuna hazırlama, yükseköğretimde subaylığa hazırlama (tıp eğitimi henüz sadece askerî tiptir) anlamlarını taşır. Bunun arkasından *münevver* olma ve nihayet en tepede Avrupa eğitimi görme gelir. Dinsel alanda kalan ilkeğitimden sonraki eğitimin aşamalarına geçebilenler, gelenekçilikten aydın olmaya giden ba-

samakları geçtikleri halde, dinsel eğitim alanından öteye gidemeyenlerin bulundukları basamakta kalmaları eğilimi güçlenmiştir. İdare, siyaset, kültür, eğitim alanlarında birincilerin etkisi arttığı halde, ikincilerin etkisi azalmaya başlar. Yani Lale Devrinden III. Selim dönemine kadar yenileşme girişimlerinin başında rol oynayan ulemâ sınıfının rolü şimdi din sınıfı olarak tersine dönmeye başlamıştır.

İkinci kategoriden karşılaşılacak sorunlar eski ile yeni arası boşluğun öteki bir görünüşü olan ve eski Osmanlı geleneğine özgü toplum-devlet arası kopuk luğun yeni biçimi olan, *yenilikleriyukarıdan aşağı zorla uygulama* olgusuyla ilgilidir. Sorunun özü halk ile devlet arasında bir bağlantı kurulması sorunudur; Sadık Rifat Paşa'nın özlediği gibi *halkın devlet için değil, devletin halk için ol ması* sorunudur. Bu sorunun Osmanlılık döneminde daha çok çatallı yanları vardır. Osmanlı devletinin yıkılışına giden süreyi dolduracak olan bu yanların yarattığı sorunlan bundan sonra aşama aşama göreceğiz. Fakat halk ile seçkin ler arası boşluk kalkmadığı için, ulus birliği ve ulus-devlet kurulduğu dönemde bile sorunun özü çözümlenememiştir. İkisi arası ilişkilerin aldığı çeşitlilikleri Tanzimat, II. Abdülhamit, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin değişik deneylerinde göreceğiz.

Bu başlangıç döneminde bazı gözlemcilerin müstebit olarak nitelendirdikleri II. Mahmut ve etrafındakilerle Müslüman ve Müslüman olmayan "millet'ler arası ilişkiler, paternalist bir yetke altında düzenleme biçimini yansıtır. Mahmut zamanında sorun bütün derinliğiyle henüz kendini göstermemişti. Çünkü onun başlattığı yenilikler başkent sınırlanılın ötesine geçmemişti. Merkezdeki devletle taşra halkı arasındaki kopukluğu bir dereceye kadar onaran yan, Mahmut'un yeni bir yönetici elit tabakası yaratmaya doğru uyguladığı demokratik bir adam devşirme yöntemi olmuştur. Onun zamanında az sayıda, Tanzimat döneminde daha çok sayıda yükselen kişilerin çoğunun yoksul ve cahil halk tabakasından geldiğini, ileri gelenlerin biyografilerinden anlarız. Eski devşirme ve köle yetiştirme yönteminin yerini, Tanzimat döneminde iyice gelişen *intisap* ve himaye *(clientele)* sistemi aldı. intisap sistemi hükümdara sadakada bağlı en üstteki kişilerin, kendi etraflarında kendilerine sadakada bağlı *müntesip* klikleri kurmalandır. Bu sadakat kliklerinden birine *protege* olarak intisap eden kişi, devlet mevkilerinde yer alır; talihlerini hamilerinin düşüp kalkmalarına bağlarlar.

Kölelikten yetiştirilme sisteminden daha ileri bir sistem olmakla birlikte intisap sistemi mekanizması ile elit üremesi yolunun başlıca iki sakıncası vardı: a) müntesiplerin, mevkilerini kişisel olmayan kamu mevkileri olarak değil, kişisel, bir çeşit "efendisinin çiftliği" gibi görme eğilimi, b) bu mevkilerde tutunmak için

müntesip kliklerinin en üst sadakat odağı olan hükümdar etrafında şiddetli rekabet ve dalkavukluk yarışına girmeleri.[60] Tanzimat döneminde buna bir de yabancı elçiliklere mensup olma, onların himayesi altında olma biçimi katıldı. II. Abdülhamit dönemine değin İngiliz, Fransız, Rus elçiliklerinin nüfuz ve rekabetlerine göre devlet adamlarının inip çıktıkları, hattâ yabancı elçiliklere sığındıklan görülmüştür.

II. Abdülhamit rejiminin buna bulduğu çözüm *ubudiyet* gösteren *bendegân* seçkinler yaratmak olmuştur. Fakat hepsinin birleştiği yan seçkin tabakasına girildikten sonra *halktan kopma, kişisel çıkar ve servet sağlama* şanslanm kullanma eğilimidir. Bunun, Türk halkı arasında ekonomik sınıfların gelişmesini önlemede büyük payı olmuştur. Ayrıca, yönetici tabakanın ekonomik üreticiliği olmayan bir servet tüketicisi olarak devlet yönetimine ve toplum ekonomisine yararlı olacak ekonomik görüşten yoksun kalmasına yol açmıştır.

Devlet ile tebaa arası kopukluğun başka bir yanı, Müslüman olmayan, hattâ Türkten başka Müslüman olan halklar ile devlet arasındaki ilişkide görülür. Hıristiyan "millet'lerin kopmalarının çoktan başladığını gördük. Fakat daha Mahmut'un son yıllarında bile Arnavut, Kürt ve Arapların askerlik hizmeti zorunluluğu yüzündenayrılıkçı kımıldanmalan başlamıştı. Bü halklar, bu genel yükümlülüğü üstlerine almakta kendilerine yararlı bir yan görmüyorlardı.

İzlenimlerinden söz ettiğimiz Mareşal Marmont anılarında kendi kendine şu soruyu sorar: "Acaba Türk [Osmanlı] İmparatorluğu yeniden kurulabilir mi? İmparatorluğun kurulu olduğu eski temel artık yoktur. Nüfusunun çoğunluğu olan Hıristiyan halkın bu devleti diriltme, ona bağlılıklarını sürdürme işine katılmalan beklenemez. Türklerin, eski ihtişam ve zafer günlerinde başardıklan milletleri kaynaştırma, aralarında çıkar birliği kurma olanaklan bugün yoktur. Türk ile Hıristiyan bugün yalnız bölünmüş değil, birbirine düşmandır. İmparatorluğun Asya kıtasındaki parçasında bulunan Araplar Muhammedi olduklan halde, onlar arasında da Türkün kendilerini koruma gücüne inançlan kalmamıştır. Bunlar şimdi yalnız kendi güçlerini sezmekle kalmıyorlar, o gücün bilinçlenişinc bile varmışlardır. Hattâ bir üstünlük bilinci bile geliştirmeye başladılar... Böyle güçlükler karşısında Mahmut egemenliğini nereye dayandıracaktır? Büyük Petro, Ruslan Avrupa uygarlığına sokmaya giriştiği zaman hazır bir ulus yığını vardı. Sonra, imparatorluğunun yapısını Avrupa ülkelerinden uzak bir bölgede, dışarınm karışması olmadan kurmuştu. Türkiye'de ise toplum bağlan zayıf, nüfus bölünmüş, birbirine karşıttır. Bunları ortak bir amaca doğru birleştirip yürütme olanağı yoktur. Özellikle şimdi çatışık dış çıkarlar tehlikesi alünda, bu koşullar genel bir bunalım yaratacaktır".[61]

Tanzimat, Marmont'un geleceğini haber verdiği bunalımın çözümünü bulma çabası olarak başlamış, Avrupa devletlerinin baskılan ve karışmalan altında Hıristiyan "milleflerin Türk ve Müslüman halklarla birlikte yaşayacağı bir imparatorluk birliğinin olanağını sağlayacak çözümleri bulmaya çabalamıştır. II. Abdülhamit rejimi, Arnavut, Kürt ve Arap halklarının önderlerine imtiyazlı yerler vermek yoluyla Tanzimat'ın tatmin edemediği Hıristiyan milletler karşısına bir Müslüman milletler birliği yaratmaya çalışmıştır.

Üçüncü sorunlar konusu, "sivilizasyon"a dış siyaset yolundan giriş ile ekonomik siyaset yoluyla giriş arasında tâ baştan ortaya çıkan çatlamanın getirdiği sonuçlardır. Yukarıda sözünü ettiğimiz fen, maarif, sanayi kavramlan ekonomik kalkınma düşününün ilk görünüşleridir. Petro örneğinde olduğu gibi, Mahmut örneğinde de Batı uygarlığını benimseme politikasında tutulan ekonomik yol, savunma ve askerlik ihtiyaçları dolayısıyla devlet girişimciliği yöntemi olmuştur. Mahmut, maarif ve sanayi çabalarını devlet aracılığıyla uygulama gerekliliğini kavramış, askerlikle ilgili sanayiin kuruluşuna onun zamanında başlanmıştır. Tersane, dokumacılık ve yünlü sanayiinde adımlar atılmıştır. Mahmut buharlı gemi yapımı işleriyle ilgisini tâ Amerika'ya kadar genişletmiştir. Numune çiftliği, maden ve sanat okulu kurulması alanlarında da çabalara girişilmiştir.

Bu başlangıca karşın, kurduğu meclisler arasında "sanayi ve tanm kalkınması planlama dairesi" diyebileceğimiz özel bir meclis kurulmamış olması ilginçtir. Fakat daha önemlisi, modern çağ ekonomileriyle uzlaşamaz olan eski iç gümrük, tekel ve gedikler, narh, iltizam ve haraç vergisi gibi uygulamaların kaldırılmasını kabul eden 1838 Ticaret Antlaşması'yla o zamanki Alman devletlerinin bile kendilerini koruma zorunluluğu duyduklan sınaî bir güce kapılarını açmıştır. İngiltere'de başlayan sanayi devrimi, Dışişleri Bakanı Palmerston'un, "hiçbir geri kalmış ülkenin Avrupa etkilerini önlemeye hakkı yoktur" ilkesiyle yalnız Asya ve Afrika ülkelerini değil, Amerikan, Alman ve Rus ülkelerini de ancak korunma tedbirleriyle kendi sınaî kalkınma politikalarını aramaya zorlamıştı. Amerika'da sürgün olduğu yıllarda oradaki himayecilik politikasını inceleyen Friedrich List'in himayecilik doktrinini çok iyi izlediği Almanya'ya dönüşünden sonraki kariyerinden belli olan Moltke'den, askerlik alanında olduğu gibi ekonomik siyaset alanında da önemli bir görüş edinilmediği ortadadır. Sadık Rifat Paşa'nın yazılarında himayecilik fikrinin yansımalan bulunmakla birlikte, Tanzimat dönemine 1838 Ticaret Antlaşması ile girilmesi hemen hemen hiçbir ekonomik kalkınma olanağı bırakmamıştır. Böyle bir olanağın olması için siyasal birlik, ulusal bütünlük gibi koşullar gerekliydi. Acaba Tanzimat bunu başaracak mıdır?

Notlar

1 Edouard Engelhardt, *Tanzimat,* çev. Ayda Düz (İstanbul, 1976), s. 22.
2 "Câhil" sözcüğü aslında Arapça'da sadece okuryazar olmayan kişi demek değil, İslâm dininin gerçe ğini bilmeyen kişi demektir.
3 "Kaynakları yaratacak ve geliştirecek bir idare için gerekli olan okumuş sınıf hiç yoktur. Her işin aynı zamanda yapılması zorunluluğu olan böyle bir dönemde herşeye cehalet ve *corruption* hakim dir"; bkz. Mareşal Auguste Frédérique Louis Viesse de Marmont, *The Present State ojthe Turkish Empire,* çev. Frederick Smith (Londra, 1839), s. 101. Moltke de cahilliğin genel bir durum oldu ğundan söz eder. 1868'de Ziya Bey (Paşa), Müslüman halkın ancak % 2'sinin okuryazar olduğunu tahmin ediyordu; bkz. Roderic H. Davison, *Osmanlı tmparatorluğu'nda Reform,* çev. Osman Akınhay (İstanbul, 1997), cilt I, s. 82.
4 Bu çeşit fermanlardan biri 1702'de ŞeyhülÎslâm Feyzullah Efendi'ye verilmişti; bkz İhsan Sungu, "Tevhid-i Tedrisat", *Belleten,* 11, 7-8(1938): 397-431.
5 Fermanın tam metni için bkz. Cevdet Paşa, X: 277-279.
6 O zamana kadar yüksek öğretim okulları ile bütün eğitim sistemi arasında bir ilişki olması gerektiği anlaşılmamıştı. Geleneksel eğitim sisteminde değişiklik gerektiren işlemler yapılmadan bu okuUarın yaşayabileceği sanılıyordu. Yeni kurulan okullar sadece askerlik için kurulmuş birer teknik araç ola rak görülüyordu. Bu yüzden bu okullarda öğretilmesi gereken matematik ve diğer bilimleri okuyabi lecek öğrenci bulunamıyordu. Yeni okullara alınan yaşlı başlı öğrencilere hesap, yazı, Fransızca, hattâ Arapça'yı ayrıca okutmak gerekiyordu.
7 Umûr-ı Nafıa raporunun metni için bkz. Mahmut Cevat, *Maarif-i Umûmiye Nezareti tarihçe-i teşki lât ve icraatı* (İstanbul, 1922), s. 6-10; 2. baskı: yay. Taceddin Kayaoğlu (İstanbul, 2001), s. 7-11.
8 Mahmut Cevat, 12-15; 2. baskı: 13-15.
9 Mahmut Cevat, 15-16; 2. baskı: 15-16.
10 İhsan Sungu, "Mekteb-i Maarif-i Adliye'nin Tesisi", *Tarih Vesikaları,* I, 3(1941): 212-225.
11 Mehmet Esat, 46-47.
12 Mehmet Esat, 46-47 ve 51-58.
13 Çağdaş Batı tıp ve tabiat bilimlerinin girişi üzerine bkz. Adıvar, 193-196, Kari Süssheim, *Eski Viya na Tıp Tâlimi ve Onun Adlî Sultan Mahmud Zamanında İstanbul'da Yayılması* (İstanbul, 1937), Süheyl Onver, "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar", *Tanzimat I* (İstanbul, 1940) içinde, s. 936-937, James Ellsworth DeKay, *Sketches ojTurkey in 1831 and 1832* (New York, 1833), s. 153 ve 158 ve sonrası, Rıza Tahsin, *Mirat-iMekteb-i Tıbbiye,* 2. baskı (İstanbul, 1328-1330/1912-1914), cilt 1, s. 6 ve 37-38; 3. baskısı: Aykut Kazancıgil (yay.), *Tıp Fakültesi Tarihçe si,* (tstanbul, 1991), cilt I, s. 3 ve 20. Bu dönemin en seçkin tıp bilgini ilk bilim kurumu olan Beşik taş Cemiyet-i llmiyesi'nin başkanı olan Şanizade Ataullah'tır. Bektaşîlik'e karşı açılan baskı zama nında materyalistlik ve dinsizlikle suçlanarak sürülmüştür.
14 Abdülhak Molla (1786-1853) Abdülhak Hamit'in dedesidir; ağabeyi Mustafa Behçet Efendi için bkz. Ünver, 936-937, Adıvar, 195 ve DeKay, 153 ve 518.
15 Rıza Tahsin, 1: 6; 3. baskı: 1: 3-4.
16 Dr. Bernard üzerine bkz. Semavi Eyice, "Mekteb-i Tıbbiye'nin İlk Müdürü Dr. Bernard'ın Mezan", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi,* II, 3-4(1952): 89-96, Süheyl Ünver ve Metine Belger, "Tam Bir Asır Evvel İstanbul Tıbbiye Mektebi'nde Avusturyalı Bir Muallim-i Evvel: Dr. C. A. Bernard 1806-1844", *Tıp Fakültesi Mecmuası,* III, 11(1940): 1420-1425 ve Feridun Na fiz Uzluk, "İstanbul Tıbbiyesi İçin Avusturya'dan Getirtilen İlk Hekim", *Dirim,* XII, 6(1937): 204-208. Onver, Cerrahhane'nin açılış tarihini 1828-1829 olarak gösterir. Dr. Bernard'ın açış konuşma sının konusu modern cerrahlığın savaşlarda ölüm oranını azaltması üzerine idi ve Albay Namık (sonra Paşa) tarafından çevrilmişti. Konuşmanın metni için bkz. "Fünûn", *Takvîm-i Vakayi,* Il(hl247/1829).
17 Nutkun tam metni için bkz. Rıza Tahsin, I: 18-21 ; 3. baskı: 1:10-11.

18 Okutulan derslerin listesi için bkz. Rıza Tahsin, I: 7-8 ve 13; 3. baskı: 1: 5, 9 ve 16-19.

19 Dr. Spitzer'in anılan için bkz. Ahmet Refik, "Sultan Abdülmecit Han'ın sarayında Dr. Spitzer'in ha tıratı", *Tarih-i Osman'ı Encümeni mecmuası,* VI, 34(1331/1915): 599-622.

20 Ünver, 943.

21 MacFarlane, II: 16 ve 165 ve John Mason. *Three Years in Turkey. The Journal of a Medical Missi on to the Jews* (Londra, I860), s. 178 ve 235.

22 Cevdet Paşa, I: 123.

23 Bir köylü çocuğu olan Rifa'a Talıtavi, Mısır Valisi Mehmet Ali tararından Fransa'ya okumaya gön derilmişti. Rifa'a orada Fransızca öğrendikten sonra Fransız toplum hayatını öğrenmeye çalışmış, Rousseau ve Montesquieu'nün kitaplarım okumuştur. Dönüşünde Paris'teki gözlemleri ve öğren dikleri üzerine Arapça olarak yazdığı büyük eser, Mehmet Ali Arapça bilmediği için Türkçe'ye çevri lerek 1839'da Bulak basımevinde basılmıştır. İstanbul'da *Seyahatname* ya da *Rufa'a Bey risalesi* adıyla tanınan bu kitap, Osmanlı devlet adamları arasında çok okunmuş ve etkili olmuştur. Rifa'a, belki ilk kez anayasalardan söz etmiş, Fransa'da *Restauration* döneminin 1831 *charte'mm* tam bir çevirisini vermiştir. Verdiği bilgilerin Tunus ve Mısır'da Türkiye'dekinden önce yapılan anayasalar üzerinde etkisi olmuştur. İstanbul'da anayasa fikrinin, çok okunmuş olan bu eserden etkilendiğini tahmin ediyoruz. Rifa'a'nın Avrupa uygarlığı üzerine yazdıklan, bu bölümde sözü edilen Osmanlı yazarlarının yazdıklarından daha üstün niteliktedir. Yeni baskısı: Rifa'a Râfi" Tahtâvî, *Paris Göz lemleri,* yay. Cemil Çitçi (İstanbul, tarihsiz).

24 DeKay, 153-154.

25 Ünver, 947. Karantinanın caiz olduğuna dair olan fetva 1837'de çıkmıştır.

26 Daha çok bilgi için bkz. Ünver, 942 not 7, 947-949 ve 951.

27 Aşı uygulaması üzerine ilk kitabı yazan İngiliz hekimi Jerıner, kitabının çıktığı 1798 tarihinden yir mi yıl sonra, zamanının en ileri bilim adamı olan Şanizade Ataullah tarafından Türkçe'de tanıtılmış tır. Aşı uygulaması üzerine bkz. Ünver, 954; aşı memurları yetiştirilmesi üzerine bkz. Rıza Tahsin, I: 37-38; 3. baskı: I: 22-23.

28 Hüsrev Paşa için bkz. Halil inalcık, "Hıısrev Paşa", *İslâm Ansiklopedisi,* cilt V, s. 606-609. Yüzyıla yakın bir süre yaşayan bu adam II. Mahmut ve Tanzimat döneminde çok işlerde rol oynamıştır. Et kilerinin iyi ya da kötü oluşu üzerine yargı vermek, yaptığı işlerin iyice aydınlanmamış olması yü zünden güçtür. Alman Yüzbaşı Moltke, Fransız Mareşal Marmont, İngiliz Amiral Slade'in onun hakkındaki izlenimleri iyi ve kötü karışığıdır. Reform yanlısı görünmekle beraber, hepsi de bundaki içtenliğe inanmamaktadırlar. Ölümünden az önce çok yaşlı iken, genç Reşit Paşa onun siyasal kari yerini yıkmak üzere iken şaşılacak bir kurnazlıkla kurtulup o yaşında son kez sadrazam oldu. Za manının en zengin adamı olmuştu. Aslında Abaza bir köle olan Hüsrev'in başlıca marifetlerinden biri kölelerden devlet adamı yetiştirmesidir. Hüsrev, adetâ bir köle çiftliği kurmuştu. II. Meşrutiyet döneminin ünlü kişilerinden olan "Prens" Sabahattin onun yetiştirdiği köle paşalardan birinin toru nudur.

29 Köle yetiştirme yöntemi bu dönemden bir süre önce Irak'ta uygulanıyordu. III. Ahmet ve I. Mahmut zamanında çok zengin ve güçlü bir vali olan Hasan Paşazade Ahmet Paşa'nın 1.200 kölesi vardı. Bü tün daire halkı 10.000 kişi imiş. Bu güçteki bir valiyi Osmanlı devleti 30 yıl yerinden kımıldatamamış-tır. Bu paşa yetiştirdiği kölelerle Bağdat'ta bir Kölemen (Memlûk) devleti kurmuştu. Ölümünden sonra Osmanlı devleti orada kendi valilerini tutunduramadığından ancak bu Kölemenlerin ileri gelenlerinden vali tayin edebilmiştir. II. Mahmut'un ilk yıllarında ortadan kaldırılabilen Davut Paşa'nın zamanına kadar bu Kölemen yönetimi sürdü; bkz. Mustafa Nuri Paşa, III: 72-73; 2. baskı: II: 98-99.

30 Mehmet Ali'nin Mısır'da başlattığı rejim Nizam-ı Cedit'in bir devamıdır. III. Selim gibi zayıf bir hü kümdar olmadığından Mehmet Ali başarılı oldu. Nizam-ı Cedit'ten kalan birçok öğretmenleri, kitap çevirilerini topladı. Memlûk beylerini amansız şekilde temizledi. Türk, Müslüman ve Hıristiyan Arap ve Avrupalı öğrenciler, öğretmenler yetiştirdi ve uzmanlar getirtti. Öğrencilerini İtalya, Fransa ve İn giltere'ye gönderdi. 1808'den 1842'ye kadar, askerlik, eğitim, sağlık, basın alanlarında kurduğu kurumların çoğu İstanbul'da 1840'lara kadar kurulamamıştır.

31 Hassa ve mansûre ordusu için bkz. Mustafa Nuri Paşa, IV: 109-110; 2. baskı: II: 297-298.

32 Hüsrev'in köleleri için bkz. Mustafa Nuri Paşa, W: 109; 2. baskı: II: 298.

33 1870 Fransa-Prusya savaşının ünlü mareşali Helmuth von Moltke, yüzbaşı iken uzman olarak Os manlı hizmetinde çalıştı. Bir komutan olmaktan ziyade seferberlik planlamasında büyük yenilikler getiren (Avrupa'da trenle ordu taşınmasını ilk uygulayan o olmuştur) ve zamanının en kültürlü su bayı olan Moltke'den Osmanlı devletinin faydalanabildiği şüphelidir. O zaman her işte söz sahibi olan adam Alman yüzbaşının yanında kapkara bir cahil olmakla beraber karışık işlerde şeytanca bir zekası olan Hüsrev'di. Kendisinden fazla bir şey istenmeyen Moltke, zamanının çoğunu çeşitli böl gelere yaptığı gezilerle İstanbul, Çanakkale ve Anadolu haritaları hazırlamakla geçirmiştir. Türki ye'de bulunduğu yıllarda yazdığı mektupları için bkz. Helmuth von Moltke, *Türkiye'deki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar, 1835-1839,* çev. Hayrullah örs (Ankara, 1960; istanbul, 1969). Mar- mont, Napolyon'un Raguza (Dubrovnik) dukası yaptığı mareşalidir. Fransa-Rusya savaşı sırasında Avusturya-Türkiye sınırındaki ordunun komutanı olarak Osmanlı komutanları Pazvandoğlu, Tepe- delenli ve Alemdar Mustafa gibi âyân ve derebeylerle teması olmuştu. Napolyon savaşlarının sona ermesi üzerine Fransa dışında yaşamış, yaptığı gezilerden birinde Türkiye'ye ve Arap bölgelerine gelmiştir. Marmont, kendi strateji anlayışı açısından Osmanlı devletinin Rusya'ya karşı lngütere- Fransa tarafından savunulamayacagı, modernleşme çalışmalarını hızlandırmadıkça Osmanlı devle tinin Rusya'nın himayesi altına girmekten başka çaresi olmadığı inancına varmıştı. Napolyon gibi o da deniz gücünün yeni önemini kavramamış gözükür.

34 Britanya Dışişleri Bakanı Palmerston'un askerî uzman sorunu üzerindeki çabalan için bkz Frede rick Stanley Rodkey, "Lord Palmerston and the Rejuvenation of Turkey, 1831-40", *Journal of Mo- demHistory,* 1(1929): 570-593 veil, 1(1930): 193-225.

35 Mustafa Nuri Paşa, IV: 110; 2. baskı: II: 298.

36 Moltke, 220-221.

37 Marmont, 67.

38 Mustafa Nuri Paşa, IV: 109; 2. baskı: II: 298.

39 Mehmet Esat, 12. Namık (1804-1892) Asâkir-i Mansûre'ye asker yazıldıktan sonra Fransa'ya gönderilmişti. 1832'de paşa oldu. 1835'tc Londra elçiliğinden döndükten sonra 1860'ta serasker, 1867'de Âyân Meclisi üyesi oldu.

40 "Mektep bölükleri" üzerine bkz. Mehmet Esat, 8 ve sonrası, William Goodell, *Mémoires of Forty Ye ars in the Turkish Empire* (New York. 1876), s. 143 ve 165 ve Marmont, 78-79.

41 1250/1834'te Yarbay Mustafa Mazhar'in müdürlüğe tayini ile Harbiye askerî bir okul olarak res men açıldı. Mazhar da Asâkir-i Mansûre'ye er olarak girmiş, 1248'de binbaşı, sonra alay emini ol muş, Harbiye nazırlığında iki yıl kaldıktan sonra mirliva ve ferik olmuştur; bkz. Mehmet Esat, 15.

42 Harbiye'de okutulan dersler üzerine bkz. Mehmet Esat, 17-30.

43 Bunların Mühendishâne'den yetiştikleri anlaşılan ve İngiltere'ye gönderilen beşi, sonradan paşa olan Bekir, Emin, Halil, Tevfık ve Derviştir. Harbiye'den seçilenler Viyana'ya gönderilmişti. Bunlar da, sonradan paşa olan Abdülkerim, İbrahim, Üsküdarlı Ahmet, Rüstem ve Kıbrıslı Mehmet'tir. Se lim ve Emin (Paşalar) Londra'ya, (Ressam) Tevfik (Paşa) Paris'e gönderilmişti. (Mehmet Esat, 19 ve 64-65). Bu subaylar Tanzimat döneminde önemli roller almışlardır. En tanınmışlan, sadrazam olan Kıbrıslı Mehmet, Selim Satı, Abdülkerim Nadir ve Müşir Ömer Fevzi Paşalar'dır. Selim Satı, Harbiye'nin üçüncü nâzın olmuştur. 1836'da Dâr-ı Ştıra-yı Askerî üyesi olarak bu ve diğer askerî kurulların tüzüklerini o hazırlamıştır. Yabancı dil bilen, çeviri yapan bu zat ilk modern militer örgüt lenişin kurallarını koyan kişi sayılabilir.

44 *Koca Sekban Başı lâyihası* yazan, askerin hep bir kılıkta (üniformalı) oluşunun önemi üzerinde dur muştu. Bu, yalnız askerin savaş hareketleri için değil, aynı zamanda düşman casuslarından korunmak için gerekli idi. Nizam-ı Cedit'ten önceki Osmanlı ordusu kılık bakımından bir karnavalı andırırdı. Bu yüzden, yazara göre, herhangi bir Osmanlı kıyafetine giren bir casus ordunun içinde tanınmadan ser bestçe dolaşabilirdi. Yazar, bu vesile ile askerlikte "parola"nın da önemine dikkat çeker. Bunları, 70 yıl önce İbrahim Müteferrika yazdığı halde, demek ki, anlayan, dinleyen, uygulayan olmamıştı. Nizam-ı

Cedit'e karşı ayaklanmanın bahanesinin üniforma sorunu oluşu ilginçtir. Bunun bir din ve şeriat sorunu olmadığı açıkça görülebilir. Yeniçeriler zaten başlan şeriatla hoş olan kişiler değildi.

45 Slade, I: 265-267.

46 Frank Edgar Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement* (Cambridge, MA., 1942), s. 172 not 153'te nakledilmiştir.

47 Engelhardt, 30.

48 DeKay, 225.

49 Mehmet Esat, 34, Abdolonyme Ubicini, *Lettres sur la Turquie,* (Paris, 1876), cilt I, s. 43, Cevdet Paşa, XI: 166veAtâ, 111: 122.

50 Harold Temperley, *England and the Near East: The Crimea* (Londra, 1936 ve 1964), s. 403 not 33.

51 Selim Nüzhet, *Türk Gazeteciliği, 1831-1931* (İstanbul, 1931), s. 16-30.

52 Alexandre Blacque, XVI. Louis'nin savunmasını üzerine alan avukatın oğludur. Fransa'da oturamayarak İzmir'e göçüp yerleşmişti. Alexandre Fransa'ya giderken Malta'da öldü; onun yerine ga zetenin idaresine Franceschi adında biri, 1841'de de Reşit Paşa'nın adamlarından olan Rouet geti rildi (Temperley, 403 not 33). Alexandre'in oğlu Edouard Blacque Bey, 1842'den ölümüne kadar Türk hizmetinde çalıştı. 1866'da ilk Osmanlı elçisi olarak Washington'a gönderildi. Basın-yayın di rektörlüğünde ve Şura-yı Devlet üyeliğinde bulundu; bkz. Server İskit, *Türkiye'de Matbuat İdarele ri ve Politikaları* (Ankara, 1943), s. 66-67.

53 Gazetenin Rum ve Ermeni milletleri halkınca okunmasının kiliselerde tavsiye edilmesi için Patrik Konstantinos ile Stepan'a yazılmıştı. David Ross'un, *Opinions of the European Press on the Eas tern Question* (Londra, 1836) adlı eserinin önsözünde bildirdiğine göre, gazetenin Arapça, Farsça, Bulgarca çıkarılması da düşünülmüş ve bu, Rus elçiliğini pirelendirmişti. Gazete bu dillerde çıkmadı ğına göre bu, ya bu yüzden ya da teknik olanaksızlıklar yüzünden olmuştur. 1839'da Arapça, Rumca, Ermenice olarak çıkarılması düşünülmüşse de Arapça ve Ermenice olarak ancak birkaç sayı çıktığı anlaşılıyor; bkz. Selim Nüzhet, 33.

54 Nassau William Senior, *Journal Kept in Turkey and Greece* (Londra, 1859), s. 19.

55 DeKay, 403-404.

56 Reşit Paşa'nın, Paris'ten İstanbul’a dönerken Maslahatgüzar Ruhüddin Efendi'ye bıraktığı direktif lerin biri, *Takvîm-i vekayîmn* Fransızca baskıları gönderildikçe elçilikte çalışan basın özetleyicisi aracılığı ile Fransa basınına padişahın basanlarının, özellikle *"sivilizasyon usûl-ü mergubesini"* her yanda uygulamakta olduğunun duyurulmasıdır; bkz. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzi mat* (Ankara, 1954), s. 79.

57 Mustafa Sami, *Avrupa risalesi* (İstanbul, 1840), s. 12-13, 26, 35-38, yeni baskısı: M. Fatih Andı (yay.), *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri: Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi* (İs tanbul, 1996), s. 60-62, 71-72 ve 78-81.

58 Sadık Rifat'ın yazıları için bkz. *Müntahabât-ı âsâr* (İstanbul, 1844); ayrıca bkz Abdurrahman Şe ref, "Sadık Rıfat Paşa'nın siyaset-i umûmiyye-i düvel hakkındaki mütalâatından siyaset-i esâsîyye ve dahiliyye", *Tarih musahabeleri* (istanbul, 1924) içinde, s. 125-135, 2. baskısı: Mübeccel Nami Duru (yay.), *Tarih Söyleşileri* (İstanbul, 1980), s. 101-108 ve Tanpınar, 120-124.

59 Abdurrahman Şeref, 131; 2. baskı: 105.

60 Cevdet Paşa, "Mâruzât", *Türk Tarih Encümeni mecmuası,* XI, 15/92(1926): 171'de, Abdülmecit'in kendisi için yapılan Dolmabahçe sarayının çok "tekellüflü" olduğunu, daha "sade" olabileceğini söyledi ği zaman, Fethi Paşa ile Halil Paşa'nın, "Efendimize göre bu bir şey değil" demeleri üzerine padişahın, "yok, yok; ziyadece olduğuna benim de kalbim şehadet etti" dediğini nakleder; 2. baskı: Yusuf Halaçoğlu (yay.), *Mâruzât* (İstanbul, 1980), s. 7. Dr. Spitzer'in ailesine yazdığı mektuplarda anlattığına göre (bkz. yukarıda not 19) Abdülmecit bir gün duvara dayalı bir resmin altındaki yazının ne demek olduğu nu sorar. Bunun Liverpool-Manchester demiryolu trenlerinin resmi olduğu anlatılır. Padişah, kendi ül kesinde de böyle demiryoUan görmek istediğini söyledikten sonra, "fakat çok para lâzım; Hazine'de de bu yok. Avrupa'da olduğu gibi bunlar için özel şirketlerin kurulması gerekir" deyince, doktor bunun ola-

bilmesi için özel sermaye, hükümete güven, özel mülkiyet güvencesi olması gerektiğini söyler. Padişah, "Bizim bankerlerimizde umumun menfaatleri için birleşmek, Müslüman ahalimde ise çalışmak isteği yoktur. Bankerlerimiz sermayelerini faizle paşalanma vermeye alışmışlardır" der. Görüşme din konusuna geldiği zaman, padişah Fransa'da Voltaire'den, dinsizliğin yayılmasından söz eder ve şöyle der: "İşitiyorum, son zamanlarda sosyalistlerin tehlikeli nazariyeleri gittikçe ilerliyormuş. Bana öyle geliyor ki bir gün gelecek, Fransa Avrupa'nın sönük bir putperest ocağı olarak kalacak". 61 Marmont, 98-99.

VII

TANZİMAT

1. Fermanların hukuksal nitelikleri

Yeni padişahın, II. Mahmut'un ölümünden beş ay sonra, 3 Kasım 1839'da Müslüman olan ve olmayan halkların ileri gelenlerinin önünde yayımlanan bildirisine "Tanzimat Fermanı" denmiştir. Bununla, Dışişleri Bakanı Reşit Paşa'nın, daha eski padişah sağ iken Avrupa devlet adamları ile yaptığı konuşmalardan edindiği bir reform programı ilân ediliyordu.

"Tanzimat" sözcüğü "nizam verme" anlamına gelen "tanzim" sözcüğünün çoğuludur. Eski Osmanlı terimi olan "nizam" (düzen) sözcüğünün Lale Devrinde yeni yöntemle tertiplenmiş birlikleri bulunan ordu örgütü anlamını aldığını görmüştük. Şimdiki "tanzim" sözcüğündeki nizam verme ise askerlik alanından daha öteye gitti. Acaba bu, yeni bir rejim, yeni bir siyasal sistem kurulması anlamına da geliyor muydu?

Eski padişahın zamanında Londra'ya yollanan Reşit Paşa, İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Palmerston'a 12 Ağustos 1839 tarihli bir muhtıra vermişti. Bu muhtıra, Mısır Valisi Mehmet Ali'ye karşı Osmanlı devletinin Rusya'dan askerî yardım sağlamış olmasına karşılık, Britanya devletinin Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü desteklemesini sağlama amacıyla yapılan görüşmeler dolayısıyla verilmişti. Reşit Paşa, Fransızca yazılan bu muhtırada düşündüğü reformu üç sözcükle özetleyerek, bir *"şysteme immuablement etabli"* gerçekleştirmek istediğini söylemişti.[a] Aynı muhtırada, hükümdarın mutlak yetkesini *tyrarınie* (zulüm) olarak nitelendirmekte olduğuna göre, değiştirilemez bir sistem kurulmasıyla kas-

a Reşit Paşa'nın sözlerini Türkçe'ye, "değiştirilemeyecek biçimde yerleşmiş bir dizge (sistem)" diye çevirebiliriz.

tettiği şeyin hükümet işlerine hükümdarın karışma yetkisinin kaldırılmasını gerçekleştirecek bir yönetim düzeni kurulmasını öngördüğü anlaşılıyor.[1]

Bildiride gözüken düşünün hukuksal veya siyasal niteliği üzerine çeşitli yorumlar yapılmıştır.[2] Bizim kesin olarak söyleyebileceğimiz, Tanzimat Hatt'ının bir anayasa, hattâ bir kanun olmadığıdır. Avrupa'da hükümdarların kendi yetkeleriyle halkın hakları arasındaki ilişkilerde değişiklikler yapılacağını vaadeden, *charte* (senet, Latince *carta)* türünden bir belgedir.[3] Buna dayanılarak ya bir yazılı anayasa yapılması yoluna gidilebilir ya da bir dizi yeni kanun hazırlanır. Tanzimatta seçilen yön ikincisi olmuştur.

Bir anayasa *(constitution)* geniş anlamda başlıca şu noktalan kapsar: a) Hükümdar ya da devlet başkanı gücünün yetkileri, b) halkın hak ve özgürlükleri, c) onları temsil eden kurum ya da kurumların ödev ve yetkileri, d) yürütme gücünün yetkileri, e) adalet organlarının yetkileri. Çok kez bunların dayandığı ilkeler de belirlenir. Bunlar din ya da gelenekten değil de halkın doğal haklan felsefesinden gelmiş ilkeler sayıldığı zaman, çok kez bir *kurucular meclisinde* tartışmalar ve uzlaşmalar sonucunda *Haklar Bildirisi (Bili ofRights)* ile birlikte ya daayrı olarak asıl anayasa metni yazılı hale getirilir. Yasama, yürütme, yargı organlarının doğal haklar ile anayasa koşullarına sürekli olarak uyma zorunluluğunu sağlamak için anayasanın kolay değiştirilemez bir belge olmasını sağlayacak maddeler konur. Çünkü aksi halde kanunlar, yürütmeler, yargılamalar anayasa koşullarına göre değil, anayasalar bunların baskılarına göre değişmelere uğrar; anayasanın kişiler, kurumlar, hattâ kanunlar üstü düzenleyicilik ve kendine uyumluluk niteliği kalmaz.

Tanzimat bildirisindeki önerileri bu ölçülere göre kıyaslarsak şunları görürüz: a) hükümdar, yayımladığı bu *charte* ile kendi *iradesinin* sınırlanmasını kabul ediyor, b) can, mal, namus korunurluğunu (sözcüğü biraz zorlayarak "özgürlüğü"nü diyelim) iradesinin dışında, kanunların yargılarına bırakıyor, c) hükümet yönetiminin, kendi iradesine göre değil, *mevadd-ı esâsîyye* (temel ilkeler) olarak nitelendirilen ölçülerle yapılacak kanunlara göre olmasını bildiriyor.[4]

Bildiri buraya kadar bir *constitution* rejimine yaklaşan yanlar gösterir; fakat belirsizlikler "esas maddeler" deyiminin anlamlarında başlar. Yüksek Şûra Meclisi'nin bir protokolü bu "esas maddeler"in neler olduğunu şöyle bildirir: a) devlet yönetimi JWH kanunlara göre düzenlenecektir, b) bu kanunlar *şeriata uygun* olacaktır, c) bu kanunların amacı, sayılan üç hakkın dokunulmazlığını sağlamak olacaktır, d) bu kanunlar din farkı gözetilmeksizin bütün tebaaya eşitlikle uygulanacaktır, e) hükümdar bunlara aykırı eylemde bulunmayacağına söz verecektir. Şeriata uygun olmak koşulu ile yapılacak yeni kanunlara siyasal meşruluk ve

bağlayıcılık sağlamada hükümdarın yetkisi kalıyordu, çünkü kanunların uygulanması onun iradesinden bağımsız olarak yürüyecekse de hükümdar bunun böyle yürümesine gözcülük edecekti.

Bunların II. Mahmut zamanında belirmiş düşünceler olduğunu kolayca görebiliriz. Fark, ilk kez yazılı bir senet *(charte)* olarak yayımlanmasında ve daha önce gördüğümüz iki senette olduğu gibi hükümdarla ordu ya da hükümdarla âyân arasında kalmış bir sözleşme olmak yerine hükümdarla hükümet arasında ve *ilân edilmiş,* kamuya açıklanmış bir sözleşme olmasındadır. Demek ki, yasama gücü ile yürütme gücü arasında bir ayının yapılıyor gibidir.

İttifak Senedi dolayısıyla gördüğümüz bir boşluk da doldurulmuş gibidir, çünkü yasama görevi yapacak sürekli meclisler öngörülmektedir. Fakat, kendine haklar ve eşitlik tanınan halkın temsil edilmesinden, bu temsilin halk iradesinin kendini göstermesi demek olduğundan söz edilmemektedir. Kanun koyucu meclisler, halkı temsil eden meclisler olarak değil, geleneksel devlet direkleri sayılan ulemâ, bürokrasi ve ordu seçkinlerinin meclisleri olacaktır. Sözü edilen temel ilkelerin bir Haklar Bildirisi sayılacağına ve yapılacak yeni kanunların kaynağı olacak olan bir anayasanın ilk önce hazırlanacağına dair tek söz yoktur. Bunun tersine, kanun koyucu meclislerdeki hukuk uzmanlarının hazırlayacağı kanunların sınırlarını, hattâ belki kaynağını *şeriat* belirleyecektir.

Eğer bu yorum doğru ise, bilinerek ya da bilinmeyerek, şeriata tüzel kişi hakları (hükmî şahsiyet hukuku) niteliği, özel hukuk kanunlarının temeli olma niteliği veriliyor demektir. Oysa Osmanlı geleneği doğrultusunda şeriat bir özel ilişkiler hukukudur. Eski Osmanlı rejiminde *şeriat* ile *siyasa* hepayrı tutulmuştur. Şeriatı geliştiren jüristlerin (fakihlerin) yazılarında devlet hukuku olacak nitelikteki görüşler Osmanlı yasasına girmemiştir. Onda üstün olan yan *hilâfet* değil, *saltanattır.* Hanefî *jurisprudence*'ına (fıkhına) göre olan şeriat, hükümdara *tâzir* yetkisi tanıyarak *kanun* sınırları içinde ona mutlak *irade* yetkisi tanımıştır.

Şu halde hükümdar iradesi yerine şeriat ölçü olacaksa, Müslümanlar için Tanzimat bildirisinde bir yenilik yoktur. Fakat Müslüman olmayan halk için eşitlik nasıl sağlanacaktı? Devlet (daha doğrusu şimdiki anlamında hükümet) ile Müslüman ve Hıristiyan halk arası yasal ilişkiler bir anayasa belgesi ile kurallaştırılmamış olarak kaldığına göre, Tanzimat'ın asıl amacının yönetenle yönetilen arasındaki bağları kurmak olmaktan çok, hükümdarın mutlak yetkisinin halk ya da onun temsilcileri karşısında değil, *hükümet* karşısında kısıtlanması olduğu sonucu çıkar.

Yeni kanun gerekleri ile *şeriat hükümleri* arasında, kanun yapanlarla kanunları yürütme güçleri arasında, Müslüman tebaa ile Müslüman olmayan tebaa

arasında, hükümdarla hükümet arasında çatışma olursa bunlardan çıkacak sorunlan çözümleme işi nasıl olacaktı? Yasama organı hakkındaki görüşün belirsizliğine koşut olarak, bunu öngörmek üzere meclislerden, hükümetten ve hükümdardan bağımsız bir adalet organı hakkında da bir açıklık yoktu. Bu yüzden kimi durumlarda aynı meclisin hem kanun koyucu, hem yürütücünün danışma meclisi, hem de üstün adalet makamı olması gibi içice geçişler olmuştur ki bunu düzeltmek üzere sonraları Adalet Kurallan Meclisi'nden bir parçaayrılarak Devlet Şûrası adı altında bir organ kurulmuşsa da, bunun da hem yasama, hem yargılama hem de danışma yetkileri vardı. Çıkacak sorunlan çözümleme işinin kanun koyma ve yürütme makamlarının dışında hangi makama ait olacağı sorununun kendisi birçok tartışmalara yol açmış, bunların etkisi altında nihayet *kanun-ı esâsîci*-lik akımı başlamıştır.

Bunun başlayışından önce ortaya çıkan bir sonuç, Tanzimat bildirisinin belirsiz bıraktığı sorunlar ortaya çıktıkça, başta Britanya elçisi olmak üzere, büyük devletlerin temsilcilerinin Tanzimat maddelerinin uygulanmalarının denetleyicileri durumuna gelmeleri olmuştur.[5] Bunların karışmalarının sonucu olarak 17 yıl sonra (1856'da) "Islahat Fermanı" adı ile bilinen bir belge daha yayımlandı. Tanzimat bildirisinin vaat ettiği reformlan gerçekleştirecek kanun ve nizamların yapılmamış, yapılanların da uygulanmamış olmasından şikâyetçi olan Batı devletlerinin elçileri, Kınm Savaşı'nın sona ermesiyle Paris'te toplanacak olan banş konferansında Rusya'nın Kaynarca Antlaşması'ndan beri elde ettiği bir hak iddiasıyla Ortodoks Hıristiyan milletler çıkarına isteklerde bulunmasını önlemek amacıyla bu fermanın hazırlanmasını istemişlerdi. Sadrazam, dışişleri bakanı ve şeyhülİslâm ile bu devletlerin elçilerinin katıldığı tartışmalar sonunda Tanzimat kurallanm tekrarlayan, açıklayan ve genişleten bir ferman olarak yayımlandı.[6]

Bu ferman, 1839 fermanı gibi anayasa benzeri bir nitelik taşımaktan çok, ondaki vaatleri gerçekleştirmeye yarayacak somut reformlan sayar: bütçe yapılması sağlanacak, banka kurulacak, ekonomik kalkınma için Avrupa sermayesi ve uzmanları çağrılacak, karma mahkemeler kurulacaktı. Bunda şeriattan söz yoktur. Yalnız Müslüman-Hıristiyan eşitliği konusunda cizyenin kaldırılması ve Hıristiyanlar için de askerlik ödevi konması öngörülüyordu. 1848'de Britanya elçisinin büyük bir olay haline soktuğu din değiştirme olayı sonunda verilen garanti gereğince din değiştirenlerin cezalandırmayacağı ek bir notta açıklanmakla birlikte metinde bu sorun, "kimsenin dinini değiştirmeye zorlanamayacağı" biçimine sokulmuştu.

"Osmanlılık" kavramı da ilk kez burada belirtiliyordu. Müslüman olmayan halk için hakaret ifade eden nitelendirmeler kullanılmayacaktı. Mahkemelerde Hı-

ristiyanların tanıklığı kabul edilecek, tanıklar kendi dinlerinin kitabı üzerine yemin edecekti. Fermanın başında tebaadan "vatandaş" terimiyle söz edilmektedir. Fakat Osmanlıca'daki bu terimin Fransızca'daki *"citoyen"* karşılığı olarak kullanıldığı şüphelidir, çünkü resmî Fransızca çeviride "vatan" sözcüğünün *"pays"* sözcüğü ile, "millet" sözcüğünün *"patrie"* ile çevrilmesi gösteriyor ki, dil çağdaşlaşması sürecinde terimler eski anlamlarını yitirirken Batılı anlamlarını da henüz kazanmamış bulunuyorlar. Zaten Tanzimat döneminde, anlam (semantik) evrimine özgü kavramlar kargaşası derinleşmeye başlamıştır. Dil ve gazetecilik konusunda buna ileride değineceğiz.[7]

Anayasal gelişme açısından 1856 fermanındaki yenilik, aşağıda değineceği miz üç deney yoluyla halkın temsil edilmesi reformunun vaat edilmesidir. Vilâyet ve belediye meclislerinde Müslüman ve Hıristiyan temsilcilere makul bir oranda yer verilecekti. Bunlardaki tartışmalar konuşma özgürlüğü içinde olacaktı. Adalet Kurallan Kurulu'na Hıristiyan üyeler alınacaktı. Hıristiyanların "millet" (cemaat) örgütlenişleri yeniden düzenlenerek bunların meclislerine ruhanîlerden başka halktan *(lai'c)* temsilciler katılacaktı. - , \

1839 bildirisini Müslümanlar için çıkanlmış olarak nitelersek, 1856 bildirisini de Hıristiyanlar için yayımlanmış bir belge sayabiliriz. İkincisi, birincide kapalı kalan bazı yanları açığa çıkardığı ve daha çatallı sorunlan işaretlediği için birincisi gibi sessizlikle karşılanmadı. Çeşitli yönlerden eleştirilere uğradı.

En başta o zaman hükümette olmayan Reşit Paşa'nın eleştirisi gelir. Padişaha sunduğu bir muhtırada Reşit Paşa, bu belgenin Yüksek Şûra'da ya da özel bir meşveret meclisinde tartışılmadan Avrupa elçileriyle iki hükümet adamı tarafından kapalı bir komisyonda hazırlandığını, Tanzimat bildirisi gerekli herşeyi kapsadığı halde bu ikinci belge ile gereksiz, aşın ve egemenliğe aykırı imtiyazlar verildiğini, başkentten uzak bölgelerde Hıristiyan halkla Müslüman halk arasında çatışmalara yol açacağını, bu belgenin Paris Banş Antlaşması metninde anılması yüzünden de reformların uluslararası bir sorun olmasına yol açabileceğini belirtti. Dışişleri bakanı olan Fuat Paşa ise bunun tersine, antlaşmaya bu belgenin yayımlanmış olduğunun konmasıyla yabancı devlet karışmalarının önleneceğini iddia ediyordu. Reşit Paşa'ya göre, bu olup bitti karşısında yapılacak şey vaadedilen reformlan hemen gerçekleştirerek antlaşmadaki maddeyi hükümsüz hale getirmekti.[8]

1856 bildirisi Müslüman ulemâyı memnun etmediği gibi, Kilise ruhanîlerini de sevindirmedi. Çünkü bunların "millet" denen cemaatler üzerindeki yetkileri ve çıkartan kısıtlanıyordu. "Millet" meclislerine *halktan* temsilci girmekle Osmanlı hükümetine sadık kişiler sokulabilirdi. Örneğin, Tıbbiye'deki hizmetinden söz ettiğimiz Dr. Stefan ya da îstefanaki Bey de padişaha verdiği muhtırada Hıristiyan "mil-

lef'lere verilen imtiyazlardaki aşırılığa işaret ederek, "Avrupa'nın, Fransa, İngiltere, Prusya gibi ülkelerinde acaba mezhep eşitsizlikleri daha mı azdır?" demiştir.[9]

Hıristiyan halkın bir kısmı sağlanan haklardan memnun olmakla birlikte, beğenilmeyen yanı askerlik hizmeti ya da bunun yerine bedel ödenmesiydi. Bedeli, kaldırılan cizyenin arka kapıdan sokulması olarak anlıyorlardı. Bu yüzden bunlar Avrupa devletlerinin elçilerine, karşılığında ödev yüklenmeksizin, yalnız hak edinerek yaşanacak topraklar üzerinde bağımsız yaşamlarının koruyucuları olarak bakmaya başladılar. Hıristiyanların silâhlandınlarak orduya alınması da ordu üst makamlarını memnun edecek bir şey değildi.

1856 bildirisi, hazırlanışında rol oynayan Avrupa devletlerinin temsilcilerini de tam tatmin etmiş değildi. Bu belgeyi istediği biçime sokmak için âdeta bir savaş açan Britanya Elçisi Stratford Carıning (Lord Stratford de Redcliffe) verilen imtiyazları yeterli bulmuyor, din özgürlüğünün sağlanmadığına inanıyordu. Türklerin Müslüman olarak asla Avrupalı olamayacağına inanan bu elçinin anladığı din özgürlüğü, Protestan misyonerlerine tam bir serbestlik içinde Ortodoks ve Katolik Hıristiyanlarla Müslümanlardan mümin çalmak özgürlüğü idi. Rakibi olan Fransız elçisi ise Müslüman Türklerin "Osmanlı" olarak Avrupalılaşması için Fransız Medenî Kanunu'nun alınmasının, Fransız eğitim sisteminin ve dilinin Osmanlılık birliğini sağlamasının yeteri kadar garanti edilmediğine inanıyordu. Metternich'in görüşünü yansıtan Avusturya elçisi ise Türklerin Avrupalılaşmasına gerek olmadığına, Metternich'in Osmanlı devlet adamlarına elçi aracılığı ile gönderdiği mesajdaki tavsiyesinde de söylediği gibi, Avrupa kanunlarının yalnız Avrupalılara özgü olduğuna, o kanunların Türklerin din ve geleneklerine uymadığına, Avrupa'nın ne düşündüğüne bakmaksızın Türklerin kendi gelenek ve dinlerinin kurallarına göre gitmelerinin yeterli olduğuna inanıyordu.[10]

1839 fermanı Müslüman halka bir anayasa veremediği halde, 1856 fermanı genel olarak Hıristiyan "millet'lcrin anayasal gelişmesinin başlangıcı olmuş, onların ulusal bağımsızlık isteklerinin bir manifestosu olmuştu.[1] * Müslümanlar arasında buna karşı ilk siyasal ve kısmen militer tepki çok geçmeden başlayacaktır.

2. Hükümet

Tanzimat bildirisindeki eksikliğin ve çelişkinin eylemde kendini gösteren ilk yanı, eski padişah iradesinin, mutlakiyetçi monarkın ağırlığının yerine halkı temsil eden bir meclis bulunmadığı için, reformların hükümet yani Bâb-ı Âlî tarafından (ve büyük devletlerin elçilerinin karışmaları ile) uygulanması yolunun açıl-

ması oldu. II. Mahmut gibi tepeden zorlanan reformlar yürütmek isteyen bir monark yerine hükümete ve kanunlara karışamayan zayıf bir hükümdar gelince askerî, malî, ticarî, hukuksal, eğitsel işleri yürütmede hükümetin rolü arttığı halde sorumlu bir kabine sisteminin geliştirilmesinde eskiye oranla azıcık geriye bile dönüldü. Başvekilliğin yerine sadrazamlık yeniden diriltildi; bakanlık görevleri daha çok belirlenmiş olmakla birlikte, bakanlar eskisi gibi yine hükümdar tarafındanayrı ayrı atanıyor, her biri hükümdara karşı birbirlerinden ayrı olarak sorumlu oluyorlardı. Bakanları değiştirme, atama işleri yine hükümdarın elinde ya da onun çevresindeki kişilerin etkisi altındaydı. Bunlar arasında Stratford Carıning gibi hemen her işe kansan büyük devlet elçileri de vardı. Bunların baskılan ya da nüfuzlarıyla sadrazamların, nazırların değiştirildiği olurdu. Bu yüzden Tanzimat hükümetleri sürekli, dayanışmalı ve tutarlı hükümetler olamamışlardır. Hükümet ingiliz, Fransız, Rus elçiliklerinin desteğine dayanan, bunların baskılarına göre inip çıkan paşaların yanşma alanı haline geldi. Reformlan anlama ve yürütme biçimi de bu inip çıkmalara göre dalgalanmalara uğramıştır.

Tanzimat döneminde bir ilerleme olarak tanımlayabileceğimiz yan, dışişleri müstesna olmak üzere, bütün bakanlıklara bağlı sürekli meclisler kurulması ve bunların zamanla birer yasama organı durumuna gelme eğilimi göstermeleridir. Eski *Adalet İşleri Yüksek Meclisi* (Meclis-i Valâ-yı Ahkâm-ı Adliye) yerine, reform kanunlanm hazırlama işiyle görevli, *Meclis-i Âlî-yi Tanzimat* (Yüksek Tanzimat Meclisi) adı altında, en üstün şûra niteliğinde bir meclis kuruldu.[12] Bu meclis zamanla parlamentomsu bir nitelik kazanmaya bile başladı. Hattâ ilkel bir parlamenter yönetim yöntemi gelişti. Örneğin, her yıl padişah bir nutukla bu şûrayı açar; nutuktaki konular şûrada tartışılır; onlara cevaplar hazırlanırdı.[13] Bu, hükümdan anayasalı bir devlet başkanı gibi göstermeye doğru atılmış bir adımdır.

Şûra üyelerinin halk tarafından seçilmesi yöntemi yoktu. Üyeler sivil yönetim, ulemâ, ordu ileri gelenleriyle Müslüman olmayan cemaat örgütlerinin temsilcilerinden seçilen kişilerdi. Şûra, idare edileni değil, yöneteni temsil etmekle birlikte, kanunların uygulanışı üzerine halkın dolaylı yoldan bir denetleme hakkı olduğunun tanınmasına doğru bir gelişme bile oldu. 1845'ten sonra hükümetle halk arasındaki ilişkiyi az çok belirleme ihtiyacının duyulduğu görülür.[14]

Bu yönde üç çeşit denemeye girişildi. Birincisi II. Mahmut zamanında kurulan yeni vilâyet birimlerinden seçilen delegelerin Şûra toplantılarına çağrılması deneyidir. Bunlar ancak bir yıllık bir süre için çağnlırlardı. Tartışmalarda temsilcilik, mebusluk gibi bir nitelikleri yoktu. Hükümettenayrı, sürekli bir kurum olarak görülmüyorlardı. Delegelerden beklenen, kendi vilâyetlerinin ihtiyaçlarını Şûraya bildirmekti. İkinci deney, bunun ters yönündedir. Vilâyetlere müfettişler gönderil-

mesi yöntemi ile 1860-1864 yılları arasında uygulanıyordu.[15] Üçüncü deney 1864'te vilâyetlerin ıslahı esnasında, vilâyet meclislerine bir yan temsilcilik niteliği verilmesidir. Bu meclislerin üyelerinin valilerce atanması yerine, üyelerin yansının halk tarafından seçilmesi uygulanıyordu.[16]

1868'de eski Adalet İşleri Meclisi, *Adalet Yüksek Kurulu* (Ahkâm-ı Adliye Divanı) ile *Devlet Şûrası* adlan altında ikiye bölündü. Birincisi zamanla en yüksek adalet organı olarak Adalet Bakanlığı oldu. Cevdet Paşa'nın bakanlığı altında şeriat mahkemelerinin dışındaki yeni adalet mahkemelerinin yönetimi bu kurula bağlandı. Devlet Şûrası bugünkü anlamında bir organ değildi. Bu da Mithat Paşa'nın başkan olduğu sürede anayasa akımının kaynağı oldu. 1876 Kanun-ı Esâsîsi bu Şûra ile ilişkili kişilerin etkisi altında hazırlandı. Hükümdar Abdülaziz verdiği bir söylevde bu Şûrayı yürütme gücünün din işlerinden, adalet işlerinden ve mülkiye işlerindenayrılmasının bir görünüşü olarak nitelendirmişti.[17]

Bu ağır gelişmeler şeriat ile ilişkisi konusundaki kriz henüz daha patlak vermemiş olan anayasa rejimine doğru bir gidişin başladığını gösterir. Bu gidişin bir siyasal nitelik alması 1856 reform bildirisinin kapsadığı işlerin tepkilerinin gözükmesiyle başladı. Fakat ondan da önce, Tanzimat'ın belki en önemli girişimi olan kanunlar yapma akımının medenî hukuk aşamasına gelindiği zaman devlet hukuku ile şeriat hukuku arası ilişki sorunu olarak başladı.

3. Kanunlaştırma çalışmaları

Yasama gücü ile yürütme gücü; yasama gücü ile adalet gücü; adalet gücü ile yürütme gücü arası ilişkileri düzenleme sorunu Tanzimat rejiminin çözümlemeye çalıştığı en büyük sorun olmuştur. Bu güçler arasında ayınmlar yapma Müslüman Türklerin (Hıristiyan "milletler"den farklı olarak) henüz "millet" olmadıkları bir dönemin sınırlamalan ve koşullan içinde girişilecekti.

Yazılı kanunlar hazırlama eylemi, yeni ihtiyaçlan karşılayamayan geleneklerin çoğaldığı ve çatıştığı zamanlarda başlar. Yeni kanun koyma, II. Mahmut döneminde gördüğümüz *şeriat* ve *kanun* geleneklerinden farklı olan *adalet* kavramının ortaya çıkmasının doğal bir sonucudur. Nasıl onun zamanında *maarif* 'sadece eğitim anlamına gelmiyor, çağdaşlaşma aracı olarak yenilikleri öğrenme anlamına geliyorsa, *adliye* de sadece adaleti uygulama (yani eski anlamına göre geleneği yerinde tutma) anlamından çok, *olması gerekeni gerçekleştirme aracı* olarak yeni düzenleyici kurallar getirme anlamına gelecektir. Tanzimat'ın, yani "tanzimler"in öz anlamı da budur. Yeni kanunlar yapılması ihtiyacını zorunluluk haline

getiren yalnız siyasa ve yönetim alanlarında reformlar yapma sorunu değil, Batı uygarlığı ile artan ilişkileri de çağın gereklerine göre kurallara bağlama sorunudur. Şu halde, kanunlaştırma, çağdaşlaşmanın en önemli yanı olmak gibi bir nitelik taşır. Daha doğrusu, tslâm ve Osmanlı geleneklerinin doğrultusu açısından *kanunlaştırma süreci, çağdaşlaşma sürecinin özüdür.*

Kanunlaştırma, a) çeşitli kurallar arasında bir seçme yaparak ya da çatışık kurallan kaldırma ya da uzlaştırma yolu ile sistemleştirmeyi, b) bunları yazılı, seçik *mecelleler (code)* haline sokmayı gerektirir. Bu iki yöntemin ikisi de eski Osmanlı geleneğine yabancıdır. İslâm tarihi boyunca şeriat, fakih denen jüristler tarafından bir bilim olarak sistemleştirildiği halde siyasal yetkelerce bu bilimi (fıkhı) uygulayacak olan kadının eline verilmiş mecelleler haline getirilmemiştir. Bu yüzden, jüristlerin hukuk sorunları üzerine yargılarını gösteren klasikleşmiş fıkıh yapıtlan, ancak iftâ yorumu ve kadı yargısıyla uygulanırdı. Osmanlı devleti, bu yolda öteki tslâm devletlerine kıyasla en çok ilerlemiş bir devlet olmakla birlikte, onda da şeriatı uygulama biçimi devlet yasama organlarının dışında kalmıştır.

Osmanlı hukuk geleneğinin ikincisi olan *kanun* geleneğinde de Avrupa'dakiy£-*odal hukuk, kral hukuku* gibi bir hukuk türü gelişmemişti. Bu, despotik rejimlerin feodal ve monarşik rejimlerden farklılığını gösteren bir yandır. Hanefî olan Osmanlı geleneğinde, birçok İslâm devletlerinden farklı olarak kadı yalnız *şeriat* hukukunu değil, *kanun* hukukunu da uygulayan bir yargıç olmakla birlikte, kadının yargısına geniş bir alan bırakılıyordu. *Şeriat* ve *kanunu* birleştiren bir sistemin düzenli gidişinde iyi işleyen böyle bir adalet sistemi, o sistemde hem siyasal hem dinsel bozuluş başlayınca zulüm, adaletsizlik, rüşvet, yetkiyi kötüye kullanma gibi korkunç sonuçlara yol açar. Tanzimatın karşılaştığı en büyük sorun bu duruma çözüm bulmaktı.

Bu işi yapmada en büyük rolü oynayacak olan tutum, rasyonel ve dünyasal ölçülerin kullanılması, yani din ve gelenek ölçülerinin (hilâfet ve saltanat hukuku ölçülerinin) bırakılmasıdır. *Olması gerekeni* kurallaştıracak kanunlar yapılmasında şeriat ve kanundan gelme bazı malzeme kullanıldığı zaman bile, yani öz bakımından olmasa bile biçim bakımından yapılacak bir değişiklik bile, çağdaşlaştıncı bir nitelik kazanır. Hiç değilse, biçimce geleneğin kınldığını gösterir. Bunun örneğini Tanzimat'ın kanunlaştırma çabalarında görürüz. Osmanlı geleneğinin kanun hukukunun ve İslâm şeriat hukukunun kaynaklarından alman malzemeyle Avrupa hukuklarından alınan malzemeyi yoğurarak, biçimce çağdaş *mecellelere (code'lara)* benzer kanunlar yapmak İslâm uluslarının tarihinde ilk defa Tanzimat'ta girişilmiş bir iş olmuştur.

tik çabanın, Osmanlı geleneğinde şeriat hukuku dışındaki bir alanda başlaması ilginçtir. Bu, Avrupa ticareti ile yeni ilişkilerin genişlediği bir alanı kapsaya-

cak bir *ticaret kanunu* yapılmasında gözükmüştür. Bu alanda şeriat mahkemeleriyle Kilise mahkemelerinin dışındaki *nizamiye mahkemelerinin* başlaması da bu zamanda oldu.

19. yüzyılın başlarında Avrupa tüccarlan ile Osmanlı tebaası arasındaki anlaşmazlıkları çözümlemek üzere karma ticaret heyetleri uygulaması başlamıştı. Anlaşmazlıkların çözümlenmesinde, resmî bir niteliği olmayan bu heyetlerde, Avrupa ticaret yöntemlerinin kuralları da kullanılmaya başlamıştı. 1840'ta bunlar *Ticaret Meclisi dÂ* altında resmîleştirildiler. 1847'de kapitülasyon imtiyazlan olan devletlerle yapılan sözleşmeler sonunda bunlar 10 yabancı, 10 Müslüman, 10 Müslüman olmayan tebaadan kurulu karma (muhtelit) mahkemeler haline geldiler.[18] Kapitülasyonların kurallarına ve Avrupa ticaret uygulamalarına göre çalışan bu mahkemeler için 1850'de (1807 Fransız Ticaret Kanunu'ndan alınan) bir ticaret kanunu yapıldı.[19] On yıl sonra, yine Fransız Ticaret Kanunu'ndan alınan bir kanun daha yapıldı. Bu kanunla ticaret mahkemeleri yeni kurulan Ticaret Bakanlığf na bağlandı. Şeyhülİslâmlık'ın yargılama alanı dışında kurulan ilk mahkemeler bu ticaret mahkemeleri oldu. 1861'de Ticaret Muhakeme Usulü Kanunu ile 1863'te Deniz Ticaret Kanunu bu yöndeki gelişmeyi tamamladı. Şeriat muhakeme usulünden ilk ayrılış da bu mahkemelerde başladı. Bunun en önemli yanı Müslüman olmayan tanığın Müslüman olan bir davalı aleyhine tanıklık edebilmesinin kanuna konması olmuştur. Daha sonraları, şeriat mahkemeleri dışındaki adliye ya da nizamiye mahkemelerinde aynı usul uygulandığı zaman herhangi bir itirazla karşılaşılmadı.

Bu ilk kanunlaştırma akımı başlıca üç sonuca yol açtı: a) şeriat dışı mahkemelerin yargı kapsamının şeriat mahkemeleri aleyhine genişlemesi; b) şeriat ya da nizamiye mahkemelerinin yargı alanlarının birbirindenayrılması gereğinin görülmesi; c) tamamıyla şeriat hukukunun uygulandığı alanda da kanunlaştırma gereğinin belirmesi. Bu gelişme süreci boyunca "kanun" sözcüğü eski Osmanlı geleneğindeki anlamını yitirerek, Avıupa'daki *"code"* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaya başlandı. Ancak şeriat hukuku alanında bu anlamdaki "kanun" sözcüğü yerine "mecelle" sözcüğü kabul edildi.

Şeriat hukukunu da modernleştirmenin ilk denenmesi ve bunun yaratacağı sorunların ilki, yeni bir Ceza Kanunu yapma girişimi ile başladı. İki nedenden ötürü, böyle bir girişimin ceza alanında başlaması da ilginçtir. Eski Osmanlı uygulamalarında şeriatın *ukûbât* denen bölümündeki ceza kurallarının kimileri hükümsüz kalmıştı. Örneğin şeriat hukukundaki *kısas* ve *diyet* kurallan uygulanmıyordu. Fıkhın hükümdara tanıdığı *tâzir* hakkı sayesinde şeriat hukukunun tüzel kişi haklan, özel hukuk alanına kıyasla çok dar kalmıştır. Tanzimat bildirisinin *esas*

maddelerinden olan can, mal, namus korunurluğu ilkeleri şimdi şeriattan bağımsız bir ceza hukuku alanının geliştirilmesini gerektiriyordu.

184O'ta Yüksek Şûra, II. Mahmut zamanında yapılan ve gerçek bir ceza kanunu olmaktan ziyade idare ve adalet görevlileri için yapılmış olan kanunun yerini alacak bir ceza kanununun hazırlanmasına girişti. Bu kanunun ilginç bir yanı Tanzimat ilkelerinin tüzel kişi hakları alanında ilk görünüşü, hem de Tanzimat'ın kendisindeki ikiliğin ilk patlak verişi olmasıdır.

Bu kanun bir yandan çağdaş ceza kanunlarının bazı yanlarını alırken, öte yandan şeriattan gelen ve üstelik hükümsüzleşmiş bir hale gelmiş olan bazı kurallar içeriyordu. Kanun, Tanzimat'ın eşitlik kavramına, *kimsenin yargılanmadan cezalandınlamayacağı* ilkesine dayanırken, şeriatın kısas ve diyet kurallanını kanuna bağlama düşüncesini de içeriyordu.

Bu kanun, suçların belirlenmesi ve sınıflandırılması açısından da ilkeldi. Modern bir *code* biçiminde yazılmış olmaktan çok genel bir yargılar toplamı görünüşünde yazılmıştı. Bu eksiklikler yüzünden 1851'de hazırlanan başka bir ceza kanunu da, yine şeriatın ceza kurallarını modernleştirme düşününün etkisi altında eskisine üstün bir kanun olamadı.[20] Fakat 1856 Islahat Fermanı'nın yayımlanışından sonra durum değişti. 1858'de yapılan ve 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'ndan alınan yeni bir ceza kanunu, bir Avrupa kanununun doğrudan doğruya tüzel kişi haklan alanına girişinin ilk örneği olduğu gibi, Tanzimat döneminde yapılan kanunların en uzun ömürlüsü oldu. 1911 ve 1914'te bazı değişikliklere uğrayan bu kanun 1918 yılına kadar yaşadı.

1858 Ceza Kanunu ile ceza kurallarının uygulanmasında eşitlik, kanunun cezasını göstermediği bir eylemden ötürü kimsenin cezalandıramayacağı, suçlardan ancak bunları işleyenin sorumlu olduğu prensipleri de almıyordu. Fakat bu kanun da şeriatın ukûbât kurallarının kaldırılmadığını, sadece hükümdarın tâzir yetkisinin sınırlan içinde kısıtlandığını ve kısas ve diyet kurallarının kaldığını kabul etmek gibi çelişkiler taşıyordu.

Bu yeni kanunlar, "şeriat mahkemeleri" adıyla anılmaya başlayan mahkemelerdenayrı olan nizamiye ya da adliye mahkemelerinde uygulanıyor ve Adalet Bakanliği'nın alanına giriyordu.[21] Şeriat mahkemeleri ise Şeyhülİslâmhk'ın alanında kaldı. Bu ikileşmenin başlaması ile Tanzimat süresince, hattâ daha sonraları, iki hukuk sistemi ve iki adalet örgütü ve yöntemleri arasında ortaya çıkan farklan ve çatışıklıklan giderecek bir dizi karar alınması zorunluluğu doğdu. Hayatın gittikçe genişleyen bir alanına ilişkin hukuk, Tanrısal hukuk alanından adım adım kayarak insan aklıyla konmuş hukuk alanına geçiyordu. Dinsel alandan dünyasal hukuk alanına doğru bu kayma devam ettikçe şeriat hukuku ile ye-

ni kanunlar arasındaki tutarsızlıkların yarattığı güçlükler de artıyordu.[22] Nitekim, medenî hukuku kanunlaştırma aşamasına gelindiği zaman bu güçlüklerin son sınırına gelinmiş oldu ve kanunlaştırma gidişinin en tartışmalı aşaması açıldı.

Medenî hukuku kanunlaştırarak iki hukuk sistemi arasındaki ayınmı belirli sınırlar içine koymaya 1868'de Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin kurulması ve Cevdet Paşa'nın bu işi üstüne alması ile girişildi. Bu örgütün kuruluşuyla bütün adliye sistemini onun içine almak ya da almamak sorunu çıkınca ya şeriat hukukunu toptan bırakıp yine Avrupa kanunlarına dayanılarak bir medenî kanun yapmak ya da şeriat hukukunun öteki alanlara kıyasla en iyi işlenmiş kesimi olan *muamelât* ve *münakehât* bölümlerini bir mecelle *(code)* biçimine sokmak şıklanyla karşılaşıldı. Fakat her iki halde de *nizamiye* ile *şer'iyye* alanlarının temsilcilerinin çatışması kaçınılmaz bir sonuç olacaktı. Çünkü Tanzimat şeriatın yürürlükte kalacağına söz vermişti. Bu uzlaştırma işini başarmak üzere ulemâ tarikinden olan Cevdet Efendi kılık değiştirerek vezirleşti ve bu işin başına geçti.[23]

Kitabımızın buraya kadarki bölümlerinde hem bize verdiği bilgilerde, hem de yargılarında kendisine sık sık başvurduğumuz Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin belki en büyük devlet adamı olduğu kadar o rejimin ikiliğinin de gerçek sembolüdür. İslâm bilimlerini ve bu arada fıkhı bir teknisyen olarak değil, onu kavramış, özünü ve kapsamım bilen, çağdaşlaşma tarihinin yürüyüşünü de anlamış olan bu açık düşünüşlü adam bizim bugünkü açımıza göre şeriatçılara kıyasla ilerici, sınırsız batılılaşma (daha doğrusu Fransızlaşma) yanlılarına kıyasla gelenekçi olarak gözükür. *Tarih'vom* birçok yerinde göstermeye çalıştığı gibi Cevdet Paşa, bu iki tutumun ikisinde de aşırılık ve mutaassıplık (dogmatiklik) olduğuna inanmış bir adamdı. Bundan ötürü, ne şeriat alanının ulemâ ve kadılar elinde başıboş gidişine, ne de Fransız elçisinin baskılan altında (Ticaret Bakanı Kabulî Paşa gibi) alafrangacıların Fransız Medenî Kanunu'nun olduğu gibi çevrilerek kabul edilmesine razı oluyordu.[24]

Cevdet Paşa, Tanzimat'ın tam aradığı adamdı. İslâm ulemâsından Celâlüddin ed-Devvanî'nin (1424-1502) otoritesine dayanarak fıkıhta nizamiye mahkemelerinin reddedilmesi şöyle dursun, eskiden "mezalim mahkemeleri" adı altında bunların caiz bile görüldüğü teziyle Şeyhülİslâmlık'a karşı çıktı. Bütün nizamiye mahkemeleri, o zamanın adalet bakanlığı olarak Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin idaresi altında birleştirildi. Böylece, ticaret ve ceza kanunlan ile şeriat hukukunun biçim, öz ve yöntem açılarından uzlaştınlmasını denemenin yolu açılmış oluyordu. Tanzimat'ın çelişik iki yönünün ateşi arasında çalışan Cevdet Paşa, Fransız elçisinin kurdurduğu Fransız Medenî Kanunu'nu çevirme komisyonuna karşılık olarak sonradan "Mecelle Komisyonu" adıyla tanınan bir komisyon kurdu.

Cevdet Paşa'ya göre medenî hukuk bir ulusun varlığının ve birliğinin temelidir. Osmanlı devleti bir İslâm devleti olduğuna göre onun medenî hukukunun İslâm hukukundan çıkanlacak bir medenî kanuna dayanması gerekirdi. Cevdet Paşa medenî hukuku bir anayasaya dayandırma görüşü yerine, devlet hukukunu medenî hukuka dayandırma görüşü yüzünden devletin temel yasasının anayasa olacağı görüşüne sonuna dek karşı çıkmıştır ve rakibi olan Mithat Paşa'nın kanun-ı esâsîcilik akımına katılmamıştır. Ona göre Tanzimat Hatt'ında kamu hukuku açısından yeterli temeller verilmişti; olgun ve akıllı bir hükümdarın devlet başkanlığı altında bu kadan yeterliydi. Oysa İslâmî bir "ulus"un varlığı açısından asıl önemli olan medenî hukuktu.

Medenî hukuku kanunlaştırma sorununda Fransız Medenî Kanunu'nu alma yanlılan ile Cevdet Paşa'nın görüşünde olanlar arasındaki çatışma bize o zamandan yarım yüzyıl önce Almanya'da medenî kanun yapılması konusu üzerine çıkan ünlü bir tartışmayı hatırlatır. Avrupa'da Napolyon Kodu'nun *(Code Napoleon)* açtığı çığır üzerine Alman medenî kanunu sorununu ele alan Anthon Thibaut'nun (1722-1840), 1814'te "Almanya için bir medenî kanun gerekliliği" üzerine yazdığı bir yazısı üzerine Friedrich Kari von Savigny (1779-1861) bir ulusun hukukunun, örneğin, tabiî haklar felsefesine dayanarak rasyonel kurallar koymakla ortaya çıkmadığı görüşünü ileri sürmüştü. Ona göre hukuk, kanun yapıcıların koyacağı yargıların ürünü değildi. Hukuk halk inançlarından doğar, halk âdetleriyle yerleşir, adalet uygulamalanyla sağlamlaşırdı. Hukuk, bir ulusun hayatında sessizce yaşayan, o ulusun kendine özgülüğünün, kendisi olan ulusal benliğinin *{Volksgeisfm)* görünüşüdür. Medenî kanun yapmak, ancak ulusal benlikte yaşayan uygulamalara uymak koşuluyla onlara sadece biçimsel bir görünüş vermekten başka bir şey olamazdı. Başka bir deyişle, Savigny'ye göre hukuk, akla göre olması gerekeni değil, olanı ve yaşayanı yansıtır. Bu Thibaut-Savigny tartışmasında akılcı ya da devrimci hukuk görüşü ile romantik ve gelenekçi hukuk görüşü çarpışıyordu.

Yanm yüzyıl sonraki Cevdet Paşa'nın görüşü de Savigny'nin görüşüne benzer. O da şeriatı İslâm "ulusu"nun varlığının ve benliğinin bir ifadesi olarak alır. Fakat benzetişi daha ileri götürmek güçtür. Savigny'nin anladığı *Volksgeist* ile İslâm şeriatı aynı şeyler midir? İslâmlık bir ulus mudur? Şeriat bir ulus hukuku mudur? Bugünkü anlayışımıza göre değildir; fakat Cevdet Paşa'nın zamanında öyle sanılırdı. İslâmlıkla Türklük aynı şeylerdi ve hiç şüphe yoktur ki İslâm hukuku halkın hayatında, İslâmlık öncesi hukuk ilişkileri üzerinde derin değişiklikler yaptıktan başka Osmanlı kanun hukukundan daha büyük ölçüde halkın hukuksal ilişkilerini de biçimlendirmiş bir hukuktu. Onun için, bu hukuku bırakıp Fransız

Medenî Kanunu'ndan modern bir medenî kanun çıkarmak, Cevdet Paşa'ya göre İslâm "ulusu"nu yıkmak demekti. Onun zamanında "ulus" ("millet") terimi bugün kullandığımız anlamıyla "ümmet" teriminin yerine kullanılırdı (gerçekte, Arapça asıllarında bu terimler Türkler arasındaki anlamlarının tersine kullanılır; Arapça'da *umma* ulus birimi, *milla* ise müminler birimi demektir).

Medenî hukukun çağdaşlaşması sorununda Cevdet Paşa'nın görüşü Tanzimat döneminde üstünlük kazandı. Bununla birlikte, bu tezin tam anlamıyla gerçekleştirilemediğini göreceğiz. Bundan ötürü, bazen az, bazen çok farklarla aynı görüşün Namık Kemal, Ziya Gökalp ve nihayet İsviçre Medenî Kanunu'na dayanan Medenî Kanun'un kabul edilişinden az önce Adalet Bakanı Seyyit Bey tarafından savunulduğunu daha sonraki dönemlerde göreceğiz.

Mecelle Komisyonu yapılacak *code'un* ("mecelle"nin) kaynaklarını belirlerken şu kararlan aldı: esas kaynak, Hanefî okulunun fıkıh eserleri olacaktı. Ancak, bu okulun jüristlerinin görüş birliği bulunmayan sorunlarda "nas" ile "maslahat" ölçülerine göre zamana en uygun olan kurallar kabul edilecekti. Bunların birincisi, *Kur'an'da* hukukçu yorumlamasına ihtiyaç gösterıneyecek açıklıkta olan yargılar demektir. İkincisi, "zamanın gerekleri" anlamına gelir ve Hanefî hukukunda Şafiî, Malikî ve Hanbelî okullarından farklı olarak zaten kabul edilmiş bir ilkedir.

Cevdet Paşa'nın anlayışına göre *Mecelle,* Müslüman halk için dince bağlayıcı *şeriat,* Müslüman olmayan tebaa için de devletçe bağlayıcı *kanun* olmak gibi iki nitelik taşıyacaktı. Komisyon, fıkhın bu ikinci yan açısından daha kolay yürünecek olan kesiminden, yani "muamelât" hukukundan işe başladı. Toprak hukuku alanı da bu yolda alınabilecek en elverişli yandı-, çünkü Osmanlı toprak tasarrufu hukuku zaten geniş ölçüde maslahat ilkesinin ürünü idi.[25]

Tamamıyla dünya işlerinden olan ve din alanından çıkarılması kolaylıkla başanlabilecek olan "muamelât" ve "arazi hukuku" kanunlaştınldıktan sonra, Cevdet Paşa'nın, fıkhın "münakehât" yani aile hukukunu da kanunlaştırma düşüncesinde olduğunu tahmin ediyoruz. Onun "ibadât" ve "itikadât" kesimlerini de kanunlaştırmaya kalkışacak kadar ileri gideceğini sanmıyoruz. İleride göreceğimiz gibi, Namık Kemal böyle bir iddiada bulunmakla inanç, ibadet işleriyle hukuk arasında hem din adamlarının, hem hukuk adamlarının güç kabul edebileceği derecede aşın bir görüş ileri sürmüştür.

Gerçekte ise, Cevdet Paşa'nın kendisinin gidebileceği sınıra kadar bile gidilemedi. Onun temsil ettiği hukuk ve şeriat görüşünü, zamanın şeyhülİslâmı olan Hasan Fehmi paylaşmıyordu. îlk baltalama ondan geldi (onun daha başka girişimleri de baltaladığını az ileride göreceğiz). ŞeyhülÎslâm, şeriat işlerinin kendi makamının yetki alanında olduğu teziyle, 1870'te Mecelle Komisyonu'nun çalış-

malarını durdurdu. ŞeyhülİslâmIık'ta kurulan başka bir komisyon, konu üzerinde çalışmaya başladı. Bu çalışmaların, Cevdet Paşa'nın bile korkunç bulduğu bir çığıra döküldüğü görüldü; çok ağır giden bu çalışmaların ürünü olan kısımlar sonradan imha edildi. Cevdet Paşa işi tekrar şeyhülislâmın pençesinden kurtararak 18 76'ya kadar *Mecelle'nin* on altı kitabı tamamlandı ve bunlar Cumhuriyet dönemine kadar Osmanlı împaratorluğu'nda uygulandı. Daha ileriye ait çalışmalar ise 18 76'da Abdülhamit'in emriyle durduruldu. Tanzimat sona ermişti!

4. Hıristiyan halkların kalkınması

Cevdet Paşa'nın hukuk çağdaşlaşması görüşü dolayısıyla anlıyoruz ki, beş yüz yıla yakın bir geçmişi bulunan Osmanlı rejimi geleneği, bir buçuk yüzyıldan beri bozulma durumunda olduğu halde *hükümranlık* (egemenlik) kavramında kimi ilkeleri hâlâ yaşamaktadır. Bunların Hıristiyan halkların hukuksal durumu açısından en önemli olanı, Osmanlı tahtının üstün iradesini kaldırmayarak onun yönetiminde yaşayan halklar üzerinde olan egemenlik hakkını daha da pekleştirmek sorunudur. Avrupa ticaret pazarına açılmasının getirdiği büyük sorunlardan biri İslâm (Türk) halkının ulusal vatanı sayılabilecek Anadolu'nun yalnız ekonomik değil, etnik açıdan da değişiklikler göstermeye başlamasıdır. Gidiş, bir gün Anadolu'nun bir Rum ve Ermeni vatanı olması yönünde bir gidişti.[a] Böyle bir vatanın başında bir İslâm halifesinin monark olması kabul edilemeyecek bir şeydi! Eskinin din-devlet ya da saltanat-hilâfet bileşimi, gördüğümüz gibi, II. Mahmut zamanından itibaren (Hıristiyanlık'ta olduğu gibi kesin ve birbirinden hemayrılmış hem farklı din ve dünya otoriteleri biçiminde olmamakla birlikte) saltanat yanı ile hilâfet yanı arasında çatlama ya da ikileşme başlamıştı. Cevdet Paşa gibi düşünen Tanzimatçılara göre Osmanlı monarkı, "halife" olarak Müslümanların başkanı, "sultan" olarak Hıristiyan halkın dünyasal hükümdandır. Fakat nasıl Şeyhülİslâmlık eskiye kıyasla yetkilerini genişletiyorsa, Müslüman olmayan halkların ruhanî müesseseleri de, şimdi resmen "millet" terimi ile tanımlanan din cemaatlerinin ruhanî makamlarının önüne genişleme kapılarını açıyordu. Tanzimat'ın vaat ettiği kanunlaştırma güdümü şeriatın sınırlarına gelip dururken, Müslüman olmayan halkların hukuk hayatında başka yönde sessizce süren değişiklikler olmaktaydı.

a Bu fikrin, zamanın zihinlerine yansıyışına bir örnek için bkz. Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", B. Braude ve B. Lewis (yay.), *Christians andjavs in the Ottoman Empire* (New York, 1982) içinde, cilt I, s. 185-207. ,

Tanzimat'a gelinceye kadar, imparatorluk topluluğu içinde birer küçük teokrasi olan Hıristiyan din otoritelerinin kendi halkları üzerinde medenî hukuk, hattâ ceza hukuku ile maliye ve eğitim alanlarında yetkileri olduğunu görmüştük. Tanzimat'ta Grek Ortodoks Patrikliği'nin, Osmanlı sisteminin kendisine kazandırdığı "oikumenik" kilise yargılama yetkisi, Slav Ortodoks ve Katolik Kiliseleri'nin, hattâ 1850'den sonra Protestan Kilisesi'nin tanınmasıyla çok daralmıştı. Batı diplomatlarının anladığı anlamda bir "millet sistemi" gelişiyordu. Bu dönemde Britanya Dışişleri Bakanı Palmerston ile Türkiye'deki elçisi Ponsonby'nin Filistin'de bir Yahudi yurdu kurulması yönünde istekleri olmakla birlikte, bu ne İngiliz, ne Yahudi, ne de Osmanlılar katında fazla ilgi görmüştü.[26]

1856 reform fermanından sonra Müslüman olmayan (daha doğrusu, Yahudilerin bu işe karışmamaları bakımından, sadece Hıristiyan olan) halkların din-hukuk hayatında iki önemli gelişme başladı. Bu iki gelişmeyi başlatmada biraz büyük devletlerin, biraz da Tanzimat yönetiminin sorumluluğu vardır. Bu gelişmelerin birincisi Hıristiyan cemaatlerin birer ulus haline gelme yoluna girmesidir; ikincisi bu "millef'lerin Kilise meclislerine ruhbandan olmayan *{lak)* üyelerin konmasıdır. Böylece, Hıristiyan cemaatlerde *uluslaşma* ve *laikleşme* (Grekçe'deki asıl anlamı ile "halklaşma") birlikte başlamış oldu. Hıristiyan halkın seçtiği ve ruhbandan olmayan temsilcilerle bu cemaatlerin din, eğitim, idare, maliye ve sivil işler alanlarındaki yetkileri genişledi. Askerlik ödevi ya da bedel karşılığı haracın kaldırılması, mahkemelerde Hıristiyanların yemininin ve tanıklığının kabulü de hesaba katılırsa, bu cemaatlerin birer ulus olmaktan eksik kalan tek yanları toprağa dayalı bağımsız egemenlikleri olmaması, Osmanlı toplumlar camiasının özel hukukta yan özerk üyeleri haline gelmeleriydi.

Özellikle Ermeni cemaati bu yönde o kadar ilerlemeler gösterdi ki, bunların, Engelhardt'ın dediği gibi, kuruluş ve seçim yöntemleri nedeniyle parlamentoyu andıran bir Millet Meclisi bile vardı.[27] 1863'te Tanzimat hükümetinin onayladığı Ermeni Anayasası, Ermenilere Osmanlı egemenliği altında kendini yöneten bir ulus statüsü verdi; yasal açıdan Tanzimat reformlarından en çok yararlanan Ermeni "milleri oldu. Ermeni "millerinin bu anayasal gelişmeleri, daha sonraki Ermeni ulusçuluğuna katkıda bulunduğu gibi, Osmanlı Kanun-ı Esâsî'sinin hazırlanışında da bir model hizmeti görmüştür. Kanun-ı esâsîcilik akımının önderi olan Mithat Paşa'nın Ermeni meclis üyeleriyle olan ilişkileri üzerine aydınlığa çıkanlmış yeterli bilgiler bulunmadığından bu etkinin kapsamı ve niteliği üzerinde duramayacağız. Ancak ileride de değineceğimiz gibi, Mithat Paşa'nın kanun-ı esâsî taslağının ilk metninin yazarının, onun özel temsilcisi olarak çalışan, Devlet Şûrası üyeliğine ve Kanun-ı Esâsî Komisyonu'na getirilen Odyan Efendi olduğunu bir tahmin olarak kaydediyoruz.

Tanzimat döneminde ticaret, endüstri, maliye ve hukuk planlarında Hıristiyan "milleflerin kaydettiği bu gelişmelere ve ilerlemelere karşılık Türk olan Müslümanların dinsel geleneğinde Hıristiyan halklarda olduğu gibi bir *ulus toplumu olarak* örgütlenmelerini sağlayacak bir temel yoktu. Tek temel, Osmanlı devletinin bu Müslümanların devleti olduğu *sanısı* idi. Bundan ötürüdür ki Cevdet Paşa şeriatı, İslâm ve Türk birliğinin ve benliğinin özü sayıyor, rakibi olan şeyhülİslâm da aynı nedenle şeriatın bekçisi ve koruyucusu olarak Avrupalılaşma diktası altındaki devletin karşısında güçlenebiliyordu.

Şu halde yukarıda gördüğümüz din-devlet hukuku çatışmalan, böyle bir durumun üç sonucunun yarattığı sorunlar üzerine olmuştur: a) din kurumunda, devlettenayrı bir örgütleniş olamazdı (Rusya ve Hindistan gibi ülkelerdeki Müslüman halklarda Osmanlı împaratorluğu'ndaki "millet" örgütlenişine benzer dinsel örgütlenişler olmakta idi), b) Devletin çağdaşlaşması bir devlet ve Kilise ikiliği biçiminde değil, kültürel temellerde ikilik ya da çatlamalar şeklinde gözüküyordu, c) Devlet gittikçe ulusal bir temelden yoksunlaşıyor, bütünlü bir halkın devleti olmaktan çıkıyordu. Geleneksel temelleri kaldırılınca, bu *devletyasal açıdan temelsiz, ulusal anlamda köksüz bir egemenlik* durumuna gelmekte idi. Anayasa akımı bunu görmenin tepkisi olarak başlamıştır. Tanzimat devleti, Batı siyasasının ve ekonomisinin koşullan alünda ancak boşluğu doldurmak üzere büyük Avrupa devletlerinin desteğiyle ayakta duran, hattâ bir bakıma onların siyasal ve ekonomik çıkarlarının dengelenmesini ve kontrol alünda tutulmasını sağlayan bir bekçi durumuna geliyordu.

Bu siyasal Tanzimat'ın sonu, lslâm-Türk unsurunun ekonomik ve siyasal bir hiç durumuna inmesine karşı direnme belirtilerinin gözükmesiyle başladı. Önümüzdeki bölümde inceleyeceğimiz bu tepki akımı gene de bir ulusçuluk akımı olamamıştır. Bu akım, ilk başlangıçlarından beri kanun-ı esâsîcilik ile dinci ulusçuluk karması olarak geliştiğinden halksal *(lai'c)* bir uluslaşma ve çağdaşlaşma akımı olamamıştır. İleride göreceğimiz gibi, bu akımın gerçekleştirdiği Kanun-ı Esâsî, Abdülhamit tarafından İslâmî bir halifelik devletinin anayasası olma niteliğine kolaylıkla çevrilmiştir.

5. Eğitim

Adalet alanında olduğu gibi, II. Mahmut döneminin getirdiği ikinci önemli kavram olan *maarif ahnmda* da Tanzimat'ın yaptığı şey, başlananları daha ileri götürmek ve hukuk alanında olduğu gibi 1856 reform fermanının arkasından bir bunalım içine düşmek olmuştur.

1845'te Yüksek Şûra'da söylediği açış nutkunda Abdülmecit, eğitimin amaçlarını çok kısa bir şekilde, "din ve dünya için gerekli olan din bilgilerini ve yararlı bilimleri (fenlen) yaymak ve halk arasında cahilliği kaldırmak" olarak özetlemiş ve bir Maarif Meşveret Meclisi ya da Şûrası kurulduğunu bildirmişti. Bu meclisin hazırladığı rapor aynı görüşü şu sözlerle tekrarlar: "Her insan için önce kendi dinini öğrenmek, sonra kendisini başkalarının yardımından bağımsız kılacak bir eğitim görerek yararlı bilimleri ve sanatları elde etmek gereklidir."[28]

1838'de Yararlı tşler Meclisi'nin hazırladığı raporla bu raporu karşılaştmrsak görürüz ki Tanzimat, birincide gözden kaybolan din öğretimini yeniden belirterek onu *maarif* öğretimi ile yanyana koymuştur. Pek muhtemel olarak 1838 raporu eşit eğitim yoluyla "millet sistemi"ni kaldırma umudunu yansıttığı halde, şimdi eğitimi tümüyle din kaynağından alma yönünde bir gerileme tehlikesi vardı. İkilik biraz daha derinleşeceği için, Tanzimat döneminde iki alandaki eğitim kurumları arasında köprü hizmetini görecek olan okullara daha fazla önem verildiğini, yavaş yavaş ortaöğretim okullarının yerleştiğini, hattâ kızların da bu ortaöğretime sokulmasının başladığını görürüz. Yükseköğretim alanında da eskiden devralınan yüksekokuUarın daha ötesine giderek bir *Dârü'l-Jünûn* (fenler evi) kurulması için hazırlıklara bile girişildiğini göreceğiz.

Tanzimat dönemi, eğitimin çağdaşlaştırılması yolundaki bütün çabalarına rağmen en az başanyı ilkeğitim alanında göstermiştir. Bunun başlıca nedeni, din alanında kalan ilköğretimin, eğitim alanının modernleştirilmesine karşı gelmekten çok, bununla rekabet eder duruma gelmesi ve Tanzimat'ın bu alanda sadece yüzeyde kalmış yenilikler getirmiş olmasıdır. II. Mahmut zamanından beri *eğitimin devletleştirilmesi* tutumu başladığı halde, ilkokullar için medrese dışında öğretmen yetiştirme kursları ya da okullan gibi bir fikir henüz doğmamıştı. Onun için ilkokullarda din eğitiminden değil, modern eğitimden geçmiş öğretmen bulunamadığı halde, medreseden yetişme öğretmen bol sayıda bulunduğundan bu okullar yine medresenin etkisi altında kalmışlardı.

Öğretmen yetiştirme düşüncesi ancak ortaöğretim okullan açma aşaması gelince doğdu. Fakat burada bile öğretmenleri yetiştirecek kişilerin çoğu eskiden medresenin yetiştirdiği kişilerdi. İçeride ya da Avrupa'da modern eğitim görmüş kişilerin sayısı ilk ve ortaöğretim öğretmenleri yetiştirmekte kullanılacak kadar çoğalmış değildi. Bu yüzden ilk kuşak öğretmen okulu öğretmenleri, Cevdet Paşa'nın önderliği altında, medrese mezunları arasından seçilerek 1848'de *Dârü'l-muallimin* (Öğretmen Okulu) adıyla kuaıldu. 1870'te de kız öğretmenler yetiştirmek üzere *Dârü'l-muallimat* kuruldu.

Gerçekte, 1908 yılına kadar bile, bu okullar tam anlamıyla öğretmen mesleğine girecek öğretmen yetiştirme okulları olmaktan çok, din etkisi altındaki ilköğretim ile yararlı bilimler alanında kalan yükseköğretim arasında bir köprü hizmetini göremeyen ara okullar olarak kalmışlardır. Bu okullarla medreseler arasındaki fark, bunlara genel fen dersleri konması, hadis, tefsir derslerinin hafifletilmesi, okul yönetiminin, medreselerin bağlı olduğu ŞeyhülİslâmIık'a değil, Maarif Bakanlığı'na bağlanmasıdır. Tanzimat'ın *rüştiye* okullarında hâlâ eski usul din ve ahlâk kitapları okutulmakla birlikte, asıl amaç yüksekokullara daha çok sayıda öğrenci sağlamak, orta yaşa geçecek kişiler arasında okuryazarlığı yaygınlaştırmak olacaktı. Tanzimat'ın belki en büyük başarısı, 1862'den itibaren kız öğrencilerin ortaöğretim görmelerini başlatması olmuştur. Kızların eskiden beri mahalle okullarında okuması gelenek olduğu halde, bunun ötesinde eğitim görmeleri düşüncesi gerçekte çok cesaretli bir fikirdi. Tanzimat döneminde kızlar için dikiş evi gibi ev işlerini öğreten sanat okullan ve rüştiyeler açıldığı gibi, kız öğretmen yetiştirecek okullar da açıldı. Ancak bunların bütün imparatorluk bölgelerinde başladığını sanmayalım. En çok istanbul'da ve bir iki vilâyette ağır bir tempo ile de olsa bu yolun açılması Tanzimat'ın bir başarısıdır. / =

Kız ortaokullarınm açılmasının öteki önemli sonucu kadınlar arasında meslekleşmeye doğru yolun da açılması olmuştur. İlk kez bir kadın öğretmen tayini 1873'te oldu. 1881 'de ilk kez bir mezuniyet töreninde bir kadın söylev verdi. Kadınların okul yönetimi işlerine tayinleri 1883'te başladı ve bu tarihlerden sonra vilâyetlerde de bu yol açılmış oldu ki bu dönem Tanzimat dönemine değil, Abdülhamit dönemine rastlar!

Tanzimat döneminde medreselerin modernleştirilmesine doğru hiçbir gelişme olmamıştır.[29] Ne hükümet bunları modernleştirmeye çalışmıştır, ne de ulemâ ve Şeyhülİslâmlık böyle bir gereklilik görmüştür. Ancak, medrese öğrencilerinin yavaş yavaş modern okullara doğru ilgi göstermesi ve oraya kayma eğilimleri bu dönemde başladı. Bunun en göze çarpan örneğini *Dârü'ljunûn* olayında göreceğiz. Medreselerin değişmelere ayak uydurmaya direnmesi ileride onlara çok pahalıya mal olacaktır.

Tanzimat döneminde eskiden devralman Mühendishâne, Harbiye ve Tıbbiye gibi yüksekokulların gelişmesi ilerledi. 1846-1847'de Mühendishâne yeniden genişletildi; 1846, 1850 ve 1855'te birçok mezunlan Fransa'ya, ingiltere'ye, Avusturya'ya, Almanya'ya gönderildiler.[30] Tıbbiye ilk mezunlarını 1843'te verdi. Eğitim süresi dokuz yıla çıkanldı. İlk dört yılın hazırlık eğitimi süresi olması gerekiyordu. Bu süre içinde öğrencilere matematik ve fen dersleri ve Fransız edebiyatı Fransızca olarak okutuluyordu. Öğretmenlerin çoğu Avrupalı, sonradan Müslü-

man olmuş ya da yerli Müslüman olmayan kişilerdendi. Avrupa'ya tıp mezunlannın gönderilmesi de bu dönemde başladı.[31] Mahmut'un ölümünden iki yıl sonra, Tıp Okulu'nda, Batı'da çok yıllar önce gerçekleşmiş devrimsel bir olay da başanldı. Batı'da modern çağlara gelen dönemde olduğu gibi, İslâm ortaçağlarında da insan cesetleri üzerinde otopsi yapmak dine aykırı sayılırdı. Tıp Okulu'nda ilk yıllarda öğrenciler balmumundan yapılmış kadavralardan anatomi öğrenirlerdi. 1841'de Profesör Bernard, öğrencilerin böyle bir yoldan gereği gibi anatomi öğrenemeyeceklerini bildirerek insan kadavralarının kullanılmasına izin çıkanlmasını istedi ve bu izin verildi.[32]

Başlangıçta Tıbbiye'de *Gülistan* gibi eserler okunurken, Fransızca öğretimden sonra, bunun kafalarda yarattığı değişiklikler hakkında, 1847'de burayı ziyaret eden MacFarlane'in izlenimleri bize bir fikir verebilir. Türkiye'yi ikinci kez ziyaret eden bu zat, okuldaki amfide öğrencilerin kadavralar üzerinde kendiliklerinden çalıştıklarını görerek bunun yeni başlamadığını gösterdiğini söyler. Öğrencilerin yanına gelerek merakla, insan cesedi kesmenin İslâm dinine aykırı olup olmadığını soracak olmuş. Fransızca olarak aldığı cevap şu oldu: *Eh! Monsieur, ce ' n 'est pas au Galata Seraı qu 'Ufaut venir chercher la religion.^* (Okul, o zaman Galatasaray'da idi).

MacFarlane Tıbbiye'yi ziyaretinde daha başka sürprizlerle de karşılaştı. Anlattıkları bize, Mahmut'un açtığı çığırın nasıl çok geçmeden meyvelerini ver meye başladığını gösterir. Onun anlattıklarına göre, okulda Paris, Londra ve Vi yana'da bulunabilecek en yeni araçlar vardı. Küçük, fakat iyi bir bitki koleksi yonu, bir taoiat müzesi, jeolojik örnekler koleksiyonu, çok yeterli bir tıp kitaplı ğı, elektrik aletleri, pil bataryaları, hidrolik basınç aletleri, fizik bilimlerinde de neyler için gerekli bütün araçlarla donatılmış bir laboratuvar vardı. Uzun ve ha vadar bir galeride Paris'te ve Viyana'da yapılmış botanik gravürleri ve renkli re simler vardı. Ayrıca bir de kimya laboratuvarı vardı. MacFarlane kitaplığı ince lediğini, kitapların çoğunun Fransızca olduğunu söyler; ancak bu kitaplar ara sında hiç sevmediği Fransız Devrimi' ni hazırlayan ünlü materyalist filozofların kitaplarının bulunduğunu ve okunduğunu gördüğü zaman büsbütün şaşırmıştı. "Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitapları toplayan bir koleksiyon görmemiştim" der. "Genç bir Türk, oturmuş dinsizliğin elkitabı olan *Systeme de la nature'ü* okuyordu (Baron d'Holbach'ın ünlü eseri), bir başka öğrenci Dide*rot'nun Jacçues lejataliste'ınden, Le compere Mathieu*"den parçalar okuyarak marifetini gösteriyordu... Raflarda Cabanis'in (öteki ünlü Fransız materyalisti) *Rapports du physique et du moral de l'homme* adlı eseri göze çarpacak bir yer almıştı!"[34].

MacFarlane'in bir askerî hastaneyi ziyaret edişinde gördüklerini anlatışı da ilginçtir. Bu hastanede, İtalya'da tıp okumuş ve Beyoğlu'nun bir İtalyan ailesine mensup olan başhekimin bütün asistanlarının Müslüman Türkler olduğunu söyler. "Bunlardan biri iyi Fransızca konuşuyordu. Voltaire'in *Dictiorınaire phüosophique'mm* en güç bölümlerini Türkçe'ye çevirmişti. Kendisine şimdi ne yapmakta olduğunu sorduğumuz zaman, Voltaire'in romanlarını çevirmekte olduğunu söyledi. *Candide'ln* çevirisini bitirmişti bile. Bunun nefis bir eser olduğunu söyledi."

18. yüzyıl Fransız materyalistlerinin fikirlerine karşı belirli bir alerjisi olduğu anlaşılan MacFarlane'i, Türk doktorlanyla karşılaşmasında daha başka sürprizler de bekliyordu. "Üsküdar'daki askerî hastanede nihayet Türkiye'de kayıtsız şartsız övebileceğim bir müessese bulmuştum. Bununla beraber, Fransız felsefeciliğinin [materyalizminin] Türkiye'de nasıl hızla yayılmakta olduğunu bu müessesede de görmeden ayrılmak nasip olmadı. Doktorlara ve Türk asistanlarınaayrılan mükemmel döşenmiş bir salona davet edilmiştim. Kanepenin üzerinde bir kitap vardı. Alıp baktım. Bu da Baron d'Holbach'ın dinsizlik kitabı olan *Systeme de la nature'ün* en son Paris baskısı idi. Kitabın çok okunmakta olduğunu sayfalarında birçok parçaların işaretlenmiş olmasından anladım. Bu parçalar özellikle Tanrı'nın varlığına inanmanın saçmalığını, ruhun ölmezliği inancının imkânsızlığını matematikte gösteren parçalardı. Kitabı yerine koyarken Türk doktorlardan biri yanıma geldi. Fransızca olarak şunları söyledi: *C'est ungrand ouvrage! C'est un grand philosophe! il a toujours raison.*®

Bektaşîlik ve materyalistlikle suçlanarak sürgünde ölen hekim Şanîzade Ataullah'ın ruhu demek ki fizik, anatomi ve fizyoloji okuyan modern tıp mezunlarının kafasında yeniden dirilmiş bulunuyordu.

Çağdaş Batı bilimlerini okutan yükseköğretim müesseselerinde zamanla yerli bilim kitaplan da yazılmaya başladığı anlaşılıyor. Öğrenciler için yazılan bu yeni bilim kitaplarının belki en ünlüsü Mühendishâne hocalarından İshak Efendi'nin (ölümü 1834) *Mecmua-i ulûm-ı riyaziye* adlı ve yukarıda sözü geçen eseridir. Yahudilik'ten İslâmlık'a geçen bir zat olduğu söylenen İshak Hoca'nın, 1823'te Bâb-ı Âlî'de baştercümanlığa tayin edildiğini görmüştük. İshak Hoca, yeni kurulan ve Türk aydınlarının çağdaş dilleri öğrenmesinde ve kafalarının aydınlanmasında başrolü oynayan Tercüme Odası'nda genç kuşak Türklere Avrupa dilleri okutuyordu. Arapça, Farsça, Grekçe, Latince, Fransızca ve İtalyanca bilen İshak Efendi'nin matematik kitabı, 1831 'de dört cilt olarak basılmıştı. Bu kitabın önemi, yalnız çağdaş matematik ve fizik bilimlerini ilk kez Arapça'dan Türkçe'ye uyarlamasından değildir. Ishak Hoca aynı zamanda ilk kez bazı çağdaş bilim terimlerini

a Bu büyük bir yapıt! Adam büyük feylesof; tüm söylediklerinde haklı!

Avrupa dillerinden alıp Türkçe'ye getirmiştir. Örneğin "mihanik", "elektrik" terimleri Türkçe'ye onunla girmiştir.[35]

Tıbbiye'nin ilk mezunları arasından sonraları düşün ve siyasa alanında önemli yerler almış olan kişiler yetişmiştir. Bunların yalnız üçünden söz edeceğiz. Birincisi Hayrullah Efendi'dir (ölümü 1866). Abdülhak Molla'nın oğlu olan Hayrullah Efendi, Tıbbiye'ye girmeden önce medresede okumuştu. 1847'de, ileride sözünü edeceğimiz *Encümen-i Dâniş* ikinci başkanı olmuş, 1848'de Cevdet Paşa gibi o da sarığını ve cüppesini çıkararak sivil olmuş, ileride sözünü edeceğimiz Büyük Maarif Meclisi'ne üye, daha sonra okullar nâzın olmuştur. 1857'de maarif müsteşarlığı, 1864'te Adalet İşleri Yüksek Meclisi üyesi ve nihayet Tahran'a elçi olmuştur. Hayrullah Efendi Avrupa'ya üç kez gitmiş, Paris ve Londra'da bulunmuştur.[36]

Tıbbiye'nin ilk mezunlarından oları ve Hekim İsmail Paşa (1812-1871) adıyla tanınan ikinci zat, Sakızlı ya da İzmirli bir Rum ailesinden gelir. Bu, Arnold Toynbee'nin sanısına aykırı olarak, II. Mahmut zamanında Hıristiyanların Müslümanlaşmasmın durmadığını gösterir. İsmail, izmir'de Hacı İsmail Ağa adında bir cerrahın yanına verilerek Müslüman olmuş, onun yanında o zamanki cerrahlığı öğrenerek Yunan ve Rus savaşlarında efendisiyle birlikte orduda çalışmıştır. II. Mahmut'un açtığı *Cerrahhane'yt* öğrenci olarak girmiş ve 1840'ta doktor olmuştur. Paris'e gönderilerek orada tıp öğrenimini ilerletmiştir. Avrupa'da ilk tıp öğrenimi yapan kişi olan İsmail, dönüşünde *Ceırahhane* müdürlüğüne atandı. Hayrullah Efendi'nin okullar nâzın oluşu üzerine Tıbbiye nâzın oldu. 1847'de paşa olarak padişahın başhekimi oldu. Daha sonra valiliklerde, Nafıa, Ticaret ve Adliye Meclisleri üyeliklerinde, İstanbul şehreminliğinde bulunduğu gibi, *Tıbbiye ceridesi* adı altında ilk tıp dergisini çıkardı.[37]

Tıbbiye'nin üçüncü tanınmış mezunu Fuat Paşa'dır (1815-1868). Şair Keçecizade'nin oğlu olan Fuat, cami derslerini okuduktan sonra Tıbhane'ye girerek oranın ilk mezunlarından olmuştur. Tıbhane'de öğrenci iken Fransızca öğrenmiş, mezun olduktan sonra Tophane doktoru olmuştur. Genç yaşında doktorluğu bırakarak dil bildiği için Bâb-ı Âlî Tercüme Odası'na alındı ve bu yoldan Hariciye'ye girdi. Tanzimat döneminin birçok tanınmış kişileri bu Tercüme Odası'ndan yetişmedir. Fuat Efendi, Londra ve Madrid'de elçilik kâtipliklerinde bulunduktan sonra sadaret müsteşan, 1851'de dışişleri bakanı oldu. Birkaç kez nazır ve sadrazam oldu ve ilk kez Avrupa seyahati yapan Padişah Abdülaziz'in seyahatinde onun yanında bulundu. Babası İzzet Molla gibi şakacılığı ve açık fikirliliği (o zamana göre dinsizliği) ile tanınmıştır.

Görülüyor ki, tarihinin ilk aşamasında Tıbbiye doktor yetiştirmekten çok eğitim, bilim, düşün ve yönetim alanlarında ilk modern eğitimli kişileri yetiştirmiştir.

1850 ile 1870 arasında tamamıyla Tanzimat'ın başlattığı ve düşün hayatıyla ilgili başka ilginç adımlar da atılmıştır. Bu adımların bazıları tâ başta, bazıları biraz ilerledikten sonra başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ancak bu arada ilk kez yepyeni tipte kişilerin ve eserlerin ortaya çıktığını gördüğümüz gibi, atılan adımlar devam edememişse de dayandıklan fikirler ölmemiş, daha sonraki dönemlerde bu fikirler yeniden canlanmıştır.

İlk doğan, belki de bir daha canlanmamak üzere ilk ölen, bununla birlikte bize hiç değilse o dönemin en büyük tarih eserini kazandıran girişim, akademi kurma çabası olmuştur. Eğitim alanında Tanzimat döneminde yerleşen ikiliğe karşı, bütün *maarif* 'ya da *irfan* alanını bütünleştirecek bir kuruma duyulan ihtiyaç karşısında 1851'de *Encümen-i Dâniş* adı altında bir kurum kurulmuştu. Henüz ulemâ mesleğinde bulunan Cevdet Efendi, bu kurumun programını çizmeye memur edilmişti. Cevdet, bu kurumu fikir tartışmalarını geliştirmek, bilimsel araştırmalan teşvik etmek, bilimlerin teşviki ve cahilliğin kaldırılması için gerekli önerileri sağlamak amaçlanyla kurulmuş bir örgüt olarak nitelendirir.[38] Özellikle, dil, edebiyat ve tarih alanlarında yeni eserler yazılması teşvik edilecekti. Encümen-i Dâniş'e medreseli ya da medresesiz zamanın tanınmış kişileri alındıktan başka, en büyük Osmanlı tarihini yazan Avusturyalı Joseph von Hammer, hâlâ değerini sürdüren tngilizce-Türkçe, Türkçe-tngilizce sözlüklerin yazan İngiltereli James Redhouse gibi yabana kişiler de üyeliğe seçilmişlerdi.

Encümen-i Dâniş, bilimler ve dil-edebiyat alanında büyük, başanlı yapıtlar meydana getirmemişse de en büyük katkısı Cevdet Paşa'nın yazmaya memur edildiği tarih olmuştur. Osmanlı devletinin yenileşme çabalarının Lâle Devrinden yeniçeriliğin kaldırılışına kadar olan dönemini şaşılacak bir hız ve bilgiyle 12 cilt olarak yazan Cevdet Paşa'nın bu büyük yapıtının zamanının reformcularına ver diği mesaj şuydu: Geçmişteki bütün çağdaşlaşma çabaları bir yandan devlet adamlarıyla ulemânın cehaleti, ahlâksızlıkları ve yanlış inançlan yüzünden, bir yandan da körükörüne Batı siyasetlerinin çıkarlarına alet olan taklitçiler yüzün den başanlı olamamıştır. *Tarih'mm* kapsadığı dramatik olaylan anlatışında söyle mek istediği şey, Osmanlı devletinin yaşamasının ne yeniliklere karşı körcesine direnme, ne de Batı'nın körükörüne taklidiyle sağlanacağı fikridir. Onca önemli olan, geçmişi Batı'dan alınacak taze bilimsel ve teknolojik güçlerle canlandırmayı başarmaktı. Bu görüşü, Namık Kemal'den Ziya Gökalp'e kadar birçok etkili düşü nürler paylaşmıştır.

Yüksekeğitim alanında, böyle bir görüşün etkisi altında, daha yüksekte ve içine hem "ilim"leri hem "fen"leri alacak bir kurum açılması fikri (daha sonraki Dârü'l-fünûn fikri) bu Encümen-i Dâniş toplantılan sırasında doğmuş gözüküyor-

sa da, bunda eyleme geçiş daha sonraya kaldığı gibi, altında yatan fikir de bazı değişikliklere uğramış gözüküyor.

Encümen-i Dâniş'in fazla yaşamamasından, buna karşılık onun arkasından oldukça farklı başka bir kurumun doğuşundan, Cevdet Paşa'nın yukarıda nitelendirdiğimiz görüşünden ayrılan görüşler doğduğu sonucunu çıkarıyoruz. Sözünü ettiğimiz kurum, *Cemiyet-i llmiye-i Osmaniye'dir* ve bunun parlak yıldızı, Cevdet Paşa'nın karşıtı olan Tahir Münif (1830-1910) Efendi'dir (1879'dan sonra paşa).[39] Elçi kâtipliği ile bulunduğu Berlin'de ve daha sonra Tercüme Odası'nda Almanca, İngilizce, Fransızca öğrenen, Avrupa tabiat bilimlerine ve Fransız materyalist felsefesine ilgi gösteren Münif, Tanzimat'ın ilim yanını temsil eden Cevdet'in karşısında, onun fen yanını temsil eden en büyük kişidir. Yukarıda gördüğümüz gibi ziyaretçi MacFarlane'i dehşet içinde bırakan ve kendi deyimiyle "dinsizlik felsefesini" öğreten materyalistlerin kitaplarının okunduğu Tıbbiye'nin ilk mezunlarından ve şimdinin en ünlü bakanlarından olan Fuat Paşa'nın himayesi altında Cemiyet-i llmiye-i Osmaniye, 1862'de Münif Efendi'nin yönetimi altında ilk bilim dergisi olan *Mecmua-ijünûn'u* da çıkarmaya başladı. Bu derginin sayfalan bugün bile ilgiyle okunacak yazılarla doludur. Bunlar o zamanki deyimle fen, hikmet (felsefe), ilm-i servet (ekonomi) ve hukuk konulan üzerine yazılmış ve baştan başa çağdaş Batı düşününü yansıtma amacını güden yazılardı. Encümen-i Dâniş yerine, "fenler evi" demek olan bir *dârü'l-Junûn* kurulması fikri, bu kurumun ve bu derginin çevresinde doğmuştur.

Daha 1863'te Cemiyet-i llmiye-i Osmaniye tarafından ilk denemeler, halka açık konferanslar verilmesi şeklinde başlamıştı. Bu konferansların konuları yeni "fen'ler üzerine bilgiler vermek, amacı "endüstrilerin ilerlemesine karşı ilgiyi ve kafaların aydınlanmasını" teşvik etmekti.[40] *Mecmua-ijunûriun* yazdığına'göre, bu konferanslar hayli ilgi topluyor, bazen dinlemeye gelenler yer bulamayıp dışarıda kalıyordu. Avrupa'da okumuş olan Derviş Paşa bu konferansların birinde elektrik deneyleri göstererek dinleyicileri hayretler içinde bırakmıştı.

1864'te Maarif Bakanlığı'nda bir çeşit yüksek eğitim kurulu olarak Meclis-i Kebir-i Maarif adı altında bir meclis kurulmuştu. Buna Rum, Ermeni, Katolik, Protestan, Yahudi cemaatlerinden seçilmiş maarif adamlan da atanmıştı.[41] Bir de Münif Efendi'nin başkanlığı altında bu bakanlıktaayrı bir Tercüme Komisyonu kurulmuştu. Bu çalışmalar bize, dinsel alandanayrı tutulan yükseköğretim kanalı ile Tanzimat döneminde doğmuş olan *Osmanlılık milliyeti* ideolojisini geliştirme siyasetinin de güdülmeye başladığını gösterir. Laik eğitim yoluyla *Osmanlılık* ideolojisini teşvik eden Fransız hükümetinin tavsiyesiyle, 1867'de Fransız Eğitim Bakanı Victor Duruy'ye Osmanlı eğitim kurumlarının sistemleştirilmesi için bir proje hazırlatıldı.

Duruy'nin projesinin tavsiye ettiği girişimlerin başlıcalan dinler ve milliyetler arası ortaöğretim okullan açılması, fen, tarih, hukuk, idare okutacak bir üniversite kurulması, genel kitaplıklar açılmasıydı. Kabul edilen bu projeye dayanılarak 1869'da Maarif-i Umûmiye Nizâmnâmesi yapıldı. Galatasaray Lisesi bunun bir ürünüdür. Böylece modern anlamda bir eğitim kuruluşunun temelleri ilk kez atılmış oluyordu.[42]

Bu kanun gereğince resmen kurulacak Üniversite'de üç fakülte bulunacaktı: Edebiyat, Hukuk ve Fen Fakülteleri.[43] Dersler Türkçe olarak verilecek, ancak yabancı profesör bulunması gereken derslerde Fransızca kullanılacaktı. Derslere yazılmaya gelen öğrenci sayısı çok umut verici gözüküyordu. Kaynaklanınız abartmıyorsa, binden fazla başvuran olmuş, bunların 450'si giriş imtihanından sonra alınmıştı. Bu 450'nin çoğu medrese öğrencisi idi. Üniversitenin açılış tarihi 20 Şubat 1870 olarak tespit edilmişti.

Dârü'l-fünûn'un açılması gerçekte kararlaştırılan tarihte oldu. Eğitim bakanı olan Safvet Paşa, Maarif Meclisi Başkanı Münif Efendi, Dârü'l-fünûn'un müdürlüğüne atanan Tahsin Efendi ve Fransızca olarak da Rum jimnazyumunda öğretmen ve Maarif Meclisi üyesi (daha sonra Güzel Sanatlar Akademisi'nde sanat tarihi profesörü) olan Jan Aristokles Efendi, ve nihayet Arapça olarak (resmî bildiride "son zamanlarda seyahat tarikiyle İstanbul’a gelmiş olan Afganistanlı bir fazl ü kemal sahibi" sözleriyle nitelendirilen) Cemalettin Efendi nutuklarını okudular.

Medreseden yetişme olduğu halde kendi gayretiyle Fransızca öğrenen, sonra Hariciye'ye giren, altı kez dışişleri bakanlığı yapan Safvet Paşa (1814-1883), açılış töreninde söylediği nutukta şaşılacak bir ileri görüşlülükle, "bugün bilimlerin ve keşiflerin ürünü olarak bize o denli hayret verici gözüken buluşların gelecekte günlük bilinen şeyler haline geleceğini, sayısız düşüncelerin gerçekleşeceğini", "daha şimdiden görülen başlangıçlaın bize insan aklının daha neler yapmaya yetenekli olduğunu gösterdiğini", "Osmanlı tarihinin ilk iki yüz yılında bilim ve fen adamlarına gösterilen himaye, saygı ve teşvik iki yüzyıl daha sürdürülmüş olsaydı, Avrupa'nın uygar uluslarıyla ilişki kurulmuş, bu ulusların ilerleme hızı ile başbaşa gidilmiş olsaydı, bugünün Türkiyesinin bu durumda olmayacağını" anlatıyordu. Başarısızlıkların baş nedeni "uygar uluslardanayrı kalmak"tı. "Akla dayanan bilimlerin ilerlemesi fikir alışverişi ile, bilimlerde çalışanlar arasında tartışmalarla" oluyordu. "Avrupa'nın uygar uluslan, bugünkü ilerleme seviyelerine böyle erişmişlerdir". Dârü'l-fünûn işte bu düşüncelerle kurulmaktadır. Bilimlerin ve fenlerin ilerlemesiyle durmadan meydana gelen haberleşme, taşıt ve seyahat araçları ulusların hayatında ve alışkanlıklarında büyük değişiklikler yapmakta, yeni ihtiyaçlar yaratmaktadır. Bu yüzden imparatorluğun her sınıf halkının kendilerini za-

manın gereklerine uydurmaları, bilim ve fenlerin her dalında ilerleme yoluna girmeleri kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Osmanlı Bilim Demeği ve *Mecmua-i ulûm* çevresinde gelişen düşünü, Safvet Paşa'nın bu Dârü'l-fünûn açılış nutku çok açık yansıtır. Dârü'l-fünûn deneyinin olumsuz sonucundan sonra da, Safvet Paşa, eğitim bakanı olmadığı 1879 yılında yazdığı özel bir mektupta bu düşünü daha kesin ve radikal bir biçimde ifade etmiştir. Safvet Paşa bu mektubunda reform yoluna ciddî ve samimî olarak girmedikçe, Avrupa uygarlığını "bütünü ile" anlamadıkça, devletini gerçek bir uygar Avrupa devleti haline getirmedikçe, Türkiye'nin Avrupa'nın karışmalarından ve efendiliğinden asla kurtulamayacağını söyler. Bu yapılmadığı takdirde, prestijini, haklarını, hattâ bağımsızlığını kaybetmeye mahkûmdur.

Fransız Maarif Bakanı Duruy'nin raporunda açılmasını tavsiye ettiği üniversite ilginç bir ad altında, *Dârü'lju'nûn* yani "fenler evi" adıyla törenle ve hararetli nutuklarla açılmış olmakla birlikte, ne gerçek bir üniversite olarak çalışmaya başlayabildi, ne de ne zaman ve nasıl söndüğü bugüne kadar biliniyor. Büyük bir ihtimalle bu müessese, öğretim kadrolan, öğrencileri ve dersleriyle daha yerleşmeden, genel konferanslar süresi içinde, ya 1871 yılı sonunda, ya da 1872 yılı başında kapandı. Bu sönmeye ve kapanmaya, arada geçen ve Türkiye dışında ünlenen bir "Cemalettin-i Afganî olayı"nın sebep olduğu iddia ediliyorsa da, gerçekte bu olayın önemi sadece bu "fenler evi"ne karşı ŞeyhülÍslâmlık tarafından bir darbe indirilmesine bu adamın iyi bir vesile hazırlamış olmasıdır.

Önce bu olay dolayısıyla adı geçen iki kişiyi tanımamız gerekir. Birincisi Dârü'1-fünûn'un açılması girişimini başlatmada rolü olan Münif Efendi'nin himaye ettiği ve müdürlüğe atadığı Tahsin Efendi'dir.[44] O zaman 58 yaşında olan Tahsin Efendi, bir medreseli, fakat Bektaşî idi. 1857'de Paris büyükelçiliğinde Türk öğrencilerine hocalık etmek, Batı bilimlerini tanımak ve elçilik imamlığı yapmak üzere Fransa'ya gönderilmişti. Paris'te on iki yıl kaldıktan sonra, 1869'da Nice şehrinde ölen hamisi Fuat Paşa'nın cenazesiyle dönmüştü.

Dogmalara karşı ve düşün özgürlüğüne dönük materyalist felsefelere eğilimli Bektaşîler gibi o da Avrupa'da o zaman çok moda olan ve 1855'te Almanya'da Ludwig Büchner'in yazdığı *Und* Sto^adlı eserin Fransızca çevirisinden çok etkilenmişti (bu kitap özellikle Tıbbiyeliler arasında uzun süre okunmuş, sonra Türkçe'ye de çevrilmiş, ulemâ tarafından reddiyeler yazılmasına yol açmıştı). Tahsin Efendi hakkında bildiklerini yazanlar onu fizik ve astronomi araçlarına ve deneylerine meraklı, Arap yazısı yerine soldan sağa doğru yazılan bir yazı icadı gibi, biyoloji, psikoloji ve çocuk eğitimi gibi, Fransızca'dan çeviriler gibi çok geniş ve çeşitli şeylerle uğraşan, o zamana göre çoğu kişiye eksantrik gözüken bir adam ola-

rak tasvir ederler. Tahsin Efendi'nin politikaya girmemekle birlikte, inandığı şey şu idi: Müslüman milletlerin kalkınmasının biricik yolu, din dogmalarından kafalarını temizlemek ve eğitim yoluyla çağdaş fenleri benimseyerek kafalarını aydınlatmaktır. Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Müslüman milletler de ancak aynı yolu tutmakla kendilerini kurtarabilirlerdi. İşte kurulacak üniversiteye Arapça'da olduğu gibi "külliye" ya da "dârü'1-ulûm" denmesi yerine "dârü'l-fünûn" adının takılması Tahsin Efendi ile sıkı dostu Münif Efendi'nin benimsediği bu fencilik görüşünün eseridir.

Sözünü ettiğimiz öteki kişi, Dârü'l-fünûn'un açılışından bir süre önce, 1869'da İstanbul'a gelen ve Afganlı olduğu söylenen Cemalettin Efendi adında 33 yaşlarında biridir. Bu, sonradan fikirlerini ve eylemlerini önce Batı'da İslâm ülkeleriyle ilgilenen bilginlerin, sonra da Mısır ve Hindistan'da din yenilenmesi yanlısı gözüken kişilerin şişirerek ün kazandırdıktan Cemalettin Afganî'dir. İstanbul'da kendini Afganlı olarak tanıtan bu zat, aslında İranlı ve Şiî idi. Atılgan, sokulgan, maceracı, fakat son derece geçimsiz ve iddiacı, büyük fikirler ve davalar peşinde koşan bir kişi olduğu anlaşılan Cemalettin, Bektaşî ve materyalist Tahsin Efendi ve Yüksek Maarif Meclisi Başkanı Münif Efendi ile çabucak tanıştı. Gerek Tahsin ve gerek Münif Efendiler, henüz daha kim olduğu bile iyice bilinmeyen bir ziyaretçi olan bu zatı, ihtimal ki, Osmanlı İslâmlığı dışındaki İslâm ulemâsını temsil ediyor düşüncesiyle Darü'l-fünûn'un açılış töreninde nutuk vermeye davet etmişlerdi.[45]

Cemalettin'in, Türkiye'de kendini anadili Türkçe olan bir Azerî olarak, Arap ülkelerinde Peygamber soyundan gelme bir Seyyit olarak, Avrupa'da Afganlı olarak, Afganistan'da "Istanbulî" olarak tanıttığı halde, bu açılış nutkunu asıl anadili olan Farsça veya bildiği iddia edilen Türkçe değil de Arapça olarak söylemesinden, İslâm âleminin aydın kafalı bir âlimi olarak gösterilmesi düşüncesiyle bu açılışa çağrıldığını sanıyoruz. Bu zatın o zaman Avrupa "fen"lerini ve düşününü Tahsin Efendi, Münif Efendi ve maarif bakanı olan Safvet Paşa'nın bildiği kadar bile bilmediğine kuşku yoktur. O zamana kadar Avrupa'da hiç bulunmamıştı; hiçbir Avrupa dili de bilmiyordu. Yalnız medresede okumuş bir kişi olarak İslâm düşün tarihinde kelâm bilginleriyle felsefe bilginleri arasındaki karşıt görüşleri çok iyi biliyordu. Tahsin, Münif ve Safvet de medreseden yetişme kişiler olmakla birlikte ve bu medreselerde İslâm düşün tarihindeki bu kelâm-felsefe çatışmalarının tarihini unutmuş oldukları halde, İran'da Şiî müçtehitlerin eğitim geleneğinde bu konu üzerindeki bilgiler hâlâ yaşamaktaydı. Paris'te iken kütüphanelerde İslâm düşün tarihinde materyalist denebilecek eserleri araştırdığı bildirilen Tahsin Efendi için Cemalettin, İslâm âleminden gelmiş bir "fenomen" gibi görülmüş olsa ge-

rektir. Herhalde Cemalettin de törende nutuk verme fırsatını, İstanbul gibi o zaman İslâm âleminin gözünü çevirmeye başladığı bir merkezde önemli bir mevki almak için yararlı bulmuştur. Nitekim, açılış töreninden beş ay kadar sonra, bu Cemalettin Efendi Meclis-i Kebir-i Maarif üyeliğine bile atanmıştır.

Halka açık konferanslar geleneğini devam ettiren Cemiyet-i llmiye-i Osmaniye, Dârü'l-fünûn'un açılışına elverişli bir hava yaratmak üzere açılıştan bir yıl önce ocak 1869 tarihine rastlayan ramazan ayında yine halka açık konferansların verilmesine devam ediyordu. Dârü'l-fünûn'un açılış töreninden sonraki ramazanda da (Aralık 1870) bu konferanslara devam edilecekti. Verilecek konferansların onuncusunun konusu "Fen ve sanatların ilerleyişi" üzerine idi. Tahsin ve Münif Efendiler dizinin bu en önemli konferansını Cemalettin Efendi'nin vermesini kararlaştırdılar. Konferansın metni Farsça yazılmış, Münif ve Tahsin Efendiler tarafından görülerek uygun bulunmuş, ihtimal ki bunlardan birinin yaptığı Türkçe çeviriyi konferansçı yabancısı olmadığı bu dildeki çeviri metinden okumuştur.

Cemalettin'in verdiği konferans ve yol açtığı olay hem çok şişirildiği, hem de çok değiştirildiği için (bu yolda Türkiye dışında yerleşen iddiaların çoğu Cemalettin'in İstanbul'dan ayrıldıktan sonra gittiği yerlerde kendi rivayetlerinden gelmektedir), olayın nasıl geçtiğini, kaynakların söylediklerinden söylemedikleri yanlan tahmin ederek kendimiz şöyle tasavvur ediyoruz: Yukarıda söylediğimiz gibi, bu konferanslara çok sayıda medrese öğrencisi geliyordu. Önceden ilân edilen konferansın konusu onların dikkatini çektiği gibi, Şeyhülİslâmlık makamının da dikkatini çektiğine şüphe yoktur. Zaten Şeyhülİslâmlık'in imtiyaz alanı olan din alanına doğru yapılacak her sının aşma girişimine karşı Şeyhülİslâm Hasan Fehmi Efendi'nin ne denli uyanıklık gösterdiğini, Cevdet Paşa'nın Mecelle Komisyonu'na karşı giriştiği saklından biliyoruz. Din, ulemânın şeriat dışı saydığı alanlarda girişilecek herhangi bir yeniliğe karşı sesini çıkarmıyor, tamamıyla ilgisiz kalıyor, onlardan hiç etkilenmiyordu. Fakat, aynı şeyin şeriat alanı içinde yapılmasına cevaz yoktu. Böyle bir tutumu olan Şeyhülİslâmlık, Münif, Tahsin gibi "zındık"lan mimlemiş olduğu gibi, şimdi İslâm ulemâsından olduğunu iddia eden (fakat Şiî olduğunu ve kelâmcılara karşı felsefecileri tuttuğunu, verdiği konferansa karşı yazılan *Süyufü'l-kavatı* adlı eserden öğrendiğimiz) bir yabancının peydahlanması da herhalde gözünden kaçmamıştı; belki de bazı medrese öğrencileri bunu tespit etmek için oraya yollanmıştı.

Rivayete göre, Cemalettin bu konferansında eski İslâm siyasal düşünce filozoflarının yaptığı gibi, siyasi bir toplumu bir organizmaya benzeterek, bu yapıya bir ruh gerektiğini, bu ruhun da ya Tanrı vahyiyle ya da insan kafası düşünü, yani felsefeyle sağlandığını, ikincisinin bir insan yapısı olmasına karşılık birincinin

hatasız mutlak Tanrı gerçekliği olduğunu söylemiştir. Bu sözleri değiştirilerek "fen'lerin "din"e üstün olduğunu ileri sürdüğü iddiasıyla çıkan bir ayaklanma yüzünden Dârü'l-fünûn kapatılmıştır. Cemalettin, kendine karşı böyle bir tertibin hazırlanmasını ve sözlerinin değiştirilmesini, ihtiyar şeyhülİslâm Hasan Fehmi'nin kendisini kıskanmasına, şeyhülİslâmlığı elinden alacağından korkmasına, Maarif Meclisi üyeliğinde şeyhülislâmın kişisel çıkarlarına aykırı fikirler ileri sürmesine bağlar.

Gerçekte bunların hiçbirinin aslı yoktur. 34 yaşında bir iranlı asla şeyhülİslâm olamazdı. Maarif Meclisi'nde ne gibi aşın ileri görüşleri olduğu (İstanbul'a daha yeni gelmiş bir adamın o zamanın eğitim sorunlarını ne dereceye kadar bildiğinden şüphe edebiliriz) hiçbir yerde kaydedilmiyor. Zaten Cemalettin, eğer ulemâ silkinden bir kişi olarak kabul edilmiş olsaydı din dışı kişilerin atandığı Maarif Meclisi'ne değil, Şeyhülİslâmhk'taki bir yere verilirdi.

Cemalettin'in Türkiye dışına çıktıktan sonra olayı kendi yüzünden ve kendi etrafında kopmuş bir fırtına gibi göstermesinden hem İslâm ülkelerinde, hem de Avrupa'da yazarlar elinde olayın asıl anlamı anlaşılmadığı gibi, olayın meydana geliş biçimi de bozulmuştur. Türkiye'de Tanzimat döneminde din ve dünya alanlan arasındaki çatışmanın evrelerinden biri olan bu olayda, Cemalettin sadece bir vesiledir. Şeyhülislâmın savaşının asıl hedefi, Afganlı konferansçı değil, üniversitenin kendisi ve arkasındaki Safvet, Münif, Tahsin ve Fransız eğitim projesidir.[46]

Fransız maarif bakanının projesine göre kurulacak bir üniversitede Fransa için pek doğal olarak konacak hukuk ve felsefe fakültesinin veya derslerinin, Türkiye'de daha ziyade Avrupa fenlerini öğretme düşüncesinin eseri olan "fenler evi"nin programlarına fıkıh, kelâm, felsefe, üstelik bir de Roma hukuku, iktisat ferıni gibi konular şeklinde sokulmasına kalkışılması, ulemâ müessesesinin alanına el uzatmaktı. Cemalettin'in olaydaki rolü, eski İslâm filozoflarının kelâmcılara karşı ileri sürdükleri fikirleri tekrarlayarak Dârü'l-fünûn'da girişilecek "fen" öğretme işinin İslâm düşününe uygun olduğuna medreselileri inandıracak bir kişi olarak ortaya çıkmış olması idi. Fakat şeyhülislâmın seferber ettiği Halil Fevzi Efendi'nin, kendisini Sünnî göstermek için Afganlı lakabını takınan Afganî hakkında yazdığı *Süyufü'l-kavatı'* adlı kitap, ulemânın heretik (zındık) Hurufilik kokularını sezemeyecek kadar cahilleşmiş olduğunu gösterir.[47]

Böylece, Tanzimat döneminin yükseköğretim alanını, askerlik, mühendislik ve tıp gibi fenleri öğreten ve ulemânın hiç ilgilenmediği okulların daha ötesine ge nişletme girişimi, bu olayda görüldüğü gibi, Tanzimat'ın kendisinde bulunan iç çelişkiye uygun bir biçimde boğulmuştur ve tâ Meşrutiyet dönemine kadar bir üniversite kurulamamıştır. .

Fakat Batı fikirleri ve eğitiminin etkilerinin yok edilebildiği sanılmamalıdır. Bu, dolaylı olarak arka kapıdan, hem de açılış töreninde şeyhülislâmın, öteki dinlerin temsilcileriyle omuz omuza hazır bulunduğunu gördüğümüz Galatasaray Lisesi yoluyla olmuştur. Bu lise, yukarıda gördüğümüz gibi, Fransız eğitim bakanının projesinde öngörülmüştü. Bunun Fransa açısından önemi, Fransız liseleri modelinde, dersleri Fransızca verilen, müdürü ve öğretim üyelerinin çoğu Fransız olan ve Müslüman, Rum, Ermeni, Yahudi öğrencileri Fransız dili ve kültürü içinde birbirine yakınlaştıracak, Osmanlılaştıracak bir çevre olmasında idi. Bunun, Tanzimat'ın batılılaşma yanlısı olan devlet adamlan açısından önemi, Avrupa uygarlığını tanıtma, ayrı dinlere mensup olan "millef'ler arasında Fransa uydusu bir Osmanlılık birliğini besleme amacına yarayacak bir müessese olmasıydı.[48]

Galatasaray Lisesi aslında ilk ve yüksekeğitim arasında dinler arası bir ortaöğretim müessesesi olarak 1868'de, yani Dârü'l-fünûn'un açılma tarihinden bir yıl önce açılmıştı. Lise, Fransız Eğitim Bakanı Duruy'nin verdiği eğitim raporundaki tavsiyelerden biri olarak açılmıştı. Okutulacak dersler Fransızca olacak ve Fransız edebiyatından başka, Türkçe, Latince, Grekçe, tarih ve müspet bilimler okutulacaktı. Öğretim tamamıyla din adamı olmayan kişilerin elinde olacaktı. Ancak dersler dışında Müslüman öğrenciler okulda mescide, Hıristiyan ve Yahudi öğrenciler de Galatasaray yakınlarındaki kilise ve havralarına gideceklerdi. Okula ücretli olarak her milletten öğrenci alınmakla birlikte, Osmanlı hükümeti hesabına 150 Müslüman, 150 Müslüman olmayan öğrenci okutulacaktı. Öğretmenler Müslüman-Türk, Ermeni, Rum, Fransız, İngiliz ve İtalyan asıllı olacaklardı. Lisenin ilk müdürü, Fransız hükümetinin seçip gönderdiği Ernest de Salve-Villedieu, ondan sonraki müdürlerin ikincisi Ermeni, üçüncüsü ve dördüncüsü Rumdur. Daha sonra müdürler, 1895-1896 yılında gelen bir Rum müdürden sonra hep Türkler arasından gelmiştir.

Galatasaray Lisesi'ne karşı din çevrelerinden gelen ilk tepki, Vatikan'ın tepkisi oldu. Daha okulun açılmasından önce Papalık makamı iki emirname ile Katoliklerin bu okula gitmesini yasakladı.[49] İkinci tepki Rus elçiliğinden geldi. O zaman elçi olan General Ignatyef, Osmanlı başkentinde Fransız nüfuzunu kırmak için büyük çaba göstermekteydi.[50] Ortodoks Rumların bu okula gitmesine karşı bu elçilik tarafından propaganda yapılıyordu. Yahudi cemaati içinde de Yahudi çocuklarını Müslümanların sahip olduğu, Hıristiyanların yönettiği bir okula göndermekte tereddüt edenler vardı. Fakat Engelhardt'ın bildirdiğine göre, yemeklerde İbranî kurallarına aykırı yiyecekler olmamak şartıyla çocuklarını gönderenler oldu.

Ulemâ arasından Müslüman çocukların okula verilmesine karşı resmî bir muhalefet gelmedi. Bununla birlikte, birçok aile başlangıçta tereddüt geçirdiler.

Türk basını okul lehine yazılar yazarak geleceğin mühendislerinin, öğretmenlerinin, iktisatçılarının, Avrupa dillerini öğreten bu okuldan yetişeceğini temin ediyorlardı. Müslüman çocukların Avrupa'ya gönderilmesine lüzum kalmayacağını, Hıristiyanlarla temaslarının Müslüman inançları üzerine zararlı etkisi olmayacağını da belirtiyorlardı.[51]

Okulun Fransız müdürü, Fransa'da yayımladığı bir yazısında kendi zamanındaki gözlemlerinin çok umut verici olduğunu, öğrenciler arasında hiçbir geçimsizlik olayı görülmediğini, bu gibi eğitim müesseselerinin Yakın Doğu'nun çeşitli milletleri arasında bir birlik yaratacağını bu okulun göstermiş olduğunu anlatır.[52]

Lisenin Fransızlığına, özellikle eğitim dili olarak Fransızca'nın kullanılmasına karşı belirli bir memnuniyetsizliğin bulunmasına karşın, Dârü'l-fünûn deneyinin tersine, Galatasaray hızla gelişti, başanlı bir kurum oldu. Birkaç yıl içinde hukuk, ekonomi ve mühendislik bölümlerinin katılmasıyla âdeta bir üniversite haline geldi. "Hukuk"un ilk kez olarak, 1874'te okutulduğu müessese Galatasaray olmuştur.

Galatasaray Lisesi'nin açılışı, eğitim yoluyla Osmanlılık ideolojisinin uygulama alanına sürülmesi olmakla birlikte, Dârü'l-fünûn'un başarısızlığı karşısında daha da ileriye giderek batılılaşma akımının da belli bir biçimde ileri sürülmesini işaretler. Dârü'l-fünûn deneyinin başaramadığı bir işi, Fransız kültürünün etkisi altında Galatasaray'ın başarma yoluna girdiğini, 1875'te okulun ilk mezuniyet töreninde okul müdürü Sava Efendi'nin (daha sonra paşa), törende hazır bulunan şeyhülislâmın yüzüne karşı söylediği nutuktaki şu sözlerden öğreniyoruz: "Bugün iftiharla ilân ediyoruz ki çoktan beri açılması özlenen Dârü'l-fünûn'un iki fakültesi olarak Hukuk ve Sivil Mühendislik Fakülteleri lisemize ilâve edilmiş, böylece lisemiz bilfiil bir üniversite seviyesine yükselmiştir."[53] Dârü'l-fünûn'da fıkhın ve Batı hukukunun okutulmasına tahammül edemeyen ŞeyhülİslâmlıK'ın, aynı şeyin Fransız lisesi Galatasaray'da yapılmasına ses çıkarmaması ilginç bir olaydır!

Galatasaray ile aşağı yukarı aynı tarihlerde ve Amerika zenginlerinden Mr. Robert'in bağışlanyla kurulan Robert Kolej, Fransız Katolik, Avusturya Katolik, İngiliz, Alman, İtalyan okulları da bu dönemde açılarak Osmanlı Maarif Bakanlığı'nın boş bıraktığı alanı doldurmuşlardır. Bu okullar özellikle Hıristiyan Osmanlılar arasında Avrupa dili, tarihi, edebiyatı gibi konulardan başka, sanat ve ticaret hayatı için yararlı, pratik usulleri öğretmede etkili olmuşlardır. Bundan başka, bu yabancı okullar yüksek gelirli Müslüman Osmanlılar arasında, yalnız batılılaşmaya değil, aynı zamanda mensup olduklan toplumun cahil ve avam halkından ayrılan bir seçkin zümresinin doğmasında etkili oldular. Bulgar, Rum, Ermeni öğrenciler arasında ise, bunun tersine, bunların kendi "milliyet" duygularını kavra-

malarında rol oynamışlardır. Zamanla benzerleri İstanbul dışında Edirne'de, İzmir'de, Beyrut'ta, Şam'da, Tarsus'ta, Kayseri'de, Selanik'te ve daha başka yerlerde açıldı. Osmanlılık ideolojisine aykırı olacağı ve Hıristiyan öğrencileri inciteceği için Türklük kültürüyle ilgili eğitim ve eylemlere yer vermemekle birlikte, Ermeni, Bulgar ve Rum milliyetçilik duygularının beslenmesinde bu okulların önemli rolleri olmuştur.

6. Tanzimat'ın başarısızlıkları

Başkentte kanun çalışmaları, eğitim çabalan yürütülürken Tanzimat'ın öngördüğü reformlar bütün imparatorluk ülkeleri boyutunda nasıl uygulanıyor, ne gibi sorunlar çıkıyor, ne gibi engellerle karşılaşılıyordu? Siyasal bütün olarak, geçmiş dönemlerdeki başarısızlıklar yüzünden yer yer çökmüş, yer yer dağılma halinde olan koca bir alanda bu reformların kolayca, kısa süre içinde uygulanabileceğini, bu işi üzerine almış olan yetersiz, tecrübesiz, bilgisiz bir yönetim kadrosundan beklemek haksızlık olur. Böyle bir durumda Tanzimat, bu imparatorluğun tasfiyesi gibi bir program da uygulayamazdı. Balkanlar'dan Arap ülkelerine kadar genişleyen bir alanda yerleşmiş ilişkileri tasfiye etmek mümkün değildi; Rusya ile Avrupa devletlerinin Yakın Doğu ülkeleri üzerinde şimdi daha da derine giden çıkarlarının gerekleri de buna elverişli değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü sürdürmesi Batı dünyasının en güçlü iki devleti haline gelen İngiliz ve Fransız imparatorluklarının politika ilkelerinden biri haline gelmişti. Gördüğümüz gibi, Tanzimat rejiminin kendisi eski Osmanlı tmparatorluğu'nun merkeziyetçiliğini de aşan bir bürokrasi devleti gerçekleştirme yönünde programlanmıştı. Bu kadar ağır bir uygulama yükünü başarıyla yürütecek bir uzman kadrosu yoktu. Maliyecisi, memuru, subayı, mühendisi, doktoru, iktisatçısı, öğretmeni, hâkimi, savcısı olmayan bir devlet bu yükü kaldıramazdı.[54]

Bu yüzden vergi, toprak tasarrufu, eğitim, sağlık işleri, adaleti uygulama, asker yetiştirme yönlerinde getirilecek yenilikleri yürütme girişimleri, düzen getirmek yerine bozuk düzeni daha da kötüleştirmek, bu kötüleşmede çıkartan olanları reformların düşmanları haline getirmek gibi sonuçlar yarattı. Merkezî devletin reform programını uygulayabildiği hallerde de devlet hazinesinin gelirlerinin artacağı yerde düştüğü görüldü. Bu, eninde sonunda, geçen dönemlerde de gördüğümüz gibi, devleti malî sıkıntı içine ve sonunda borçlanma yollarına başvurma zorunluluğuna itti.[55]

Tanzimat rejimini benimsemeyen ya da onun başanlı olacağından kuşku duyan tutucuların eleştirmeleri, reformların uygulanmasına karışmayacağını yeminle bildiren padişahın (özellikle Abdülaziz'in) iradesinin yeniden işlemesine yol açtı. Eskiden olduğu gibi, saray ve yabancı elçilerin entrikalarının hükümdar üzerindeki etkileri, hattâ baskılan bu dönemde daha da arttı.[56] Bu dönemde, birbirinden farklı metotlarla çalışan İngiliz elçisi Lord Stratford, Fransız elçileri Thouvenel ve Bourree ve Rus elçisi General Ignatyef, Tanzimat reformlarının başarısızlıkları üzerinde bıraktıklan derin izlerle hatırlanacak olan simalardır.

Tanzimat'ın öngördüğü reformların uygulanma denemeleri şu gerçekleri meydana çıkardı: Vilâyetlerde II. Mahmut zamanında sindirilmiş olduklan halde duran âyân ve ağalar vardır. Hem güçlüdürler, hem de reformlara karşıdırlar. Bunlar yalnız Müslüman ağalar değildir; Rumeli'nde Bulgar ve Sırp halklarının bölgelerinde çorbacılar ve kocabaşılar da kendi halklarının reayasına hâkim durumdadırlar. Kâğıt üzerinde iltizamın kaldırılması, mültezimleri ve sarraftan ortadan kaldıramamıştı. Vergi eşitliği ne Müslümanları ne de Hıristiyanları memnun etmişti. Cizyenin kaldırılması, yerine askerlik ödevi ya da karşılığı olarak bedel konması Hıristiyanları memnun etmemiş, bu ödevin bütün ağırlığı Müslüman köylünün omuzlarına yüklenmişti. Yeni toprak kanunu uygulanmadıktan başka, özellikle Rumeli'nde Müslüman ve Hıristiyan ağaların mirî topraklan özel mülkiyet haline çevirmeleri devam etmişti.

Taşrada reformlardan ne Müslüman din adamlan ne de Hıristiyan din adamlan memnun kalmışlardı. Bunlar bazı yerlerde halk arasında hükümete karşı gelmeyi güden kışkırtmalara bile önayak olmuşlardır. Halil İnalcık'ın özetlediği gibi, "Tahriklere önayak olanlar da, imtiyazlı zümreler, Hıristiyan çorbacılar, Müslüman ağalar ve ulemâdır. Fakat Hıristiyanlarla Müslüman zümrelerin muhalefeti arasında şu mühim fark vardır: Rumeli'nde Gülhane Hattı'nın doğurduğu kaynaşma derhal millî-siyasî bir ayaklanma ve milletlerarası siyasetin ilgilendiği bir konu olma istidadı göstermiştir. Rumeli'nde reâyâ, çorbacıların yönetiminde esaslı içtimaî reformlar için harekete geçmekte, Anadolu'da ise eski Osmanlı Imparatorluğu'nun geleneksel müesseselerini temsil edenler bu gibi reformlara mukavemet etmekte ve halkı peşlerinden sürüklemektedirler. Bu tarihten sonra Balkanlar'da millî uyanış ve modernleşme hareketleri gelişirken, Türk politika hayatını, uzun zaman taşraya hâkim âyân-ağaların gelenekçiliği ile merkezdeki bürokratların modernleşme çabalan arasındaki çatışma etkisi altında tutacaktır."[57]

Görülüyor ki, Tanzimat reformlarının uygulanma denemeleri biri millî, öteki sınıfsal iki çatışıklığın gelişmesini hem körüklemiş, hem de onlar tarafından engellenmiştir. Başka bir deyişle, başkentte tartışmalar, kararlar, kanunlar, eğitim

projeleriyle uğraşılırken, imparatorluk düzeyinde Müslüman-Hıristiyan millet zıtlaşması, hangi dinden olursa olsun imtiyazlı sınıflarla sömürülen sınıflar arası zıtlaşma biçiminde birbirinden tümden ayrı olmadığı için karışık gözüken, hem devlet adamlarını hem yabancı gözlemcileri şaşırtan iki çatışıldık keskinleşmiştir.

Bundan ötürüdür ki 1856'da Islahat Fermanfndan sonraki yıllarda düşün düzeyinde gözüken iki tepki şeriatçılık-ulusçuluk karışığı bir tepkiyle, kanun-ı esâsîcilik ve adem-i merkeziyetçilik ideolojisi gibi iki tepki biçiminde başlamıştır. Bu ikisi arasında da tam bir ayınm olmadığını, böyle bir aşamaya gelinemediğini göreceğiz.

Bu olaylar içinde Türk-Müslüman halkını asıl endişelendirecek olan şey, kendi devletleri sandıkları Osmanlı devletinin, kısa sürede mucizeler yaratmasını bekledikleri Tanzimat rejiminin yabancı devletlerin elçilerinin karışmaları, itip kakmaları, hattâ hakaretleri altında haysiyetsiz, hattâ bağımlı bir devlet haline gelişi ve Batı ekonomisine açılan kapılarla başlayan ticarî gelişmelerden Hıristiyan milletler arasında (özellikle Rum ve Ermeni milletlerinde) paralı bir burjuva sınıfı gelişirken, Türk milleti içinde halk kitleleri adına konuşabilecek, devlet ile yönetilen arasında bir köprü vazifesi görecek böyle bir sınıfın gelişme şansının yokluğudur.

Bütün bu başarısızlıklara karşın, başkentte yeni yönetici bürokrat tabakası servet ve refah içinde yaşıyor, Padişah Abdülmecit için halk kitlelerinin fakirligiyle alay edercesine yeni bir saray yapılıyor, bir istikrazın paralan bunun için sarfediliyordu.[58] . ;

Tanzimat rejiminin asıl başarısızlığı, Osmanlılık ideolojisinin yansıttığı ekonomik çağdaşlaşma başarısızlığındadır. Çağdaş ekonomi gelişmeleri, ulusal ekonomilerin kuruluşuyla başlamıştır. Batı Avrupa'da ulus birimleri haline geliş, monarkların bir yandan feodal güçlere, öte yandan üniversalist Kilise'ye karşı kurduklan üstün egemenliğin himayesi altında özel mülkiyet vatandaşlığına, sermaye birikimi girişimciliğine yol açmasıyla gerçekleşmiştir. Osmanlı İmparatorluğu Avrupa siyasası içine girdiği dönemde hem kendi topraklarındaki halkların uluslaşma akımlarının başlamasıyla, hem de Avrupa'da gelişen ulusal ekonomilerin istilâsıyla karşılaştı. Bu koşullar altında Osmanlı devletinin çağdaş bir devlet olmanın gerekli unsurlarından yoksun olduğu, Osmanlılık ideolojisinin örtemeyeceği bir açıklıkla beliriyordu. Osmanlı devleti, egemenliğini uygulayacağı topraklarda siyasal hükmü yürümediği için, ekonomik kalkınma programı da yürütemezdi. Topraklan üzerinde kendi egemenliğine aykırı imtiyazlar edinmiş dış devletlerin ekonomik gücü hüküm sürüyordu. Devletin siyasal, ekonomik, kültürel dayanağı olarak bir ulus temeli yoktu. Kısası, tanı çağdaşlaşma akımının zafer kazandığı

dönem, bunun uygulayıcısı olan devletin gerçek bir toplum temelinden en çok yoksunlaştığı bir dönem oldu. Üstelik, bu çağdaşlaşma yönünde her attığı adımda bu durumu daha da kötüleştiren sonuçlar yaratmak gibi bir paradoks vardı.

Osmanlılık egemenliği, artık ne sultanlık ne de halifelik direklerine dayanıyordu. Bu egemenlik artık "millet" denen ve kendisine bağımlı yarı teokrasiler üzerine dayalı bir egemenlik de değildi. Böylesi Çarlık Rusyası'nda sınırlarını Batı ekonomisine kapayabilecek bir güce gelmiş merkeziyetçi bir despotizm rejiminde mümkün olabiliyordu. Yeni Osmanlı egemenliği ise yabancı devlet güçlerinin karışamayacağı böyle despotik bir güçten yoksundu. Bu güç, ulusal bir temelden de yoksundu. "Türklük", ne eski anlamda bir "millet" (yani din özerkliği ve örgütlenişi olan bir cemaat milleti) ne de modern anlamda şehirlerde merkezleşmiş bir ekonomik sınıfın gücüne dayanan bir ulustu. Müslüman olmayanlar arasında bu nitelikte gelişmeye başlayan bir sınıf doğmuş olmakla birlikte, çoğu Hıristiyan "milleflerine mensup olan bu sarraf, faizci, bankacı ve tüccar kapitalistlerin çıkarlan Osmanlı egemenliğinin sağlanmasında değil, o egemenliğin Avrupa devletlerinin ve ekonomilerinin lehine olarak gevşemesindeydi. Şu halde Osmanlılık, toprak, ulus birimi ve sınıf gelişmesi gibi ulusal ekonomi kalkınmasında şart olan direklerden yoksun bir egemenlik olduğundan Avrupa devletlerinin desteği olmadan ayakta duramayacak bir "gölge egemenlik" olmuştu.

İşte Tanzimat rejimine karşı tepki olarak biri şeriatçılık, öteki anayasalaşma yönünde gözüken, fakat henüz daha sonra olduğu gibi kutuplaşmamış olan iki akım bu yolsuzlukların sezilmesiyle başlamıştır. Tanzimat'a karşı doğan akımın ilk yansımaları, henüz birbirine aykırı gözükmeyen bu iki istekle kendini göstermiştir. Bu iki eğilimin hareket noktasının ikisinin de Tanzimat ideolojisinin içinde yanyana bulunduğunu görmüştük. Tanzimat'a karşı Osmanlı egemenliğinin dinsel temelinin aşındınlması eleştirilirken, bu egemenliğin halk iradesine dayanan bir güç olması isteniyordu. Fakat anayasalı Osmanlı devlet gücünün halk temelinin ne olduğuna ilişkin fikirlerinde aydınlık yoktu. Hükümdarın ya da hükümetinin hangi toplumun ve hangi sınıfın iradesine göre sınırlandırılacağı sorununda fikir belirsizlikleri tâ baştan kendini göstermiştir, İslâmlık, Osmanlılık, Türklük kavramlarının belirsiz bir halde birbirine karışmış oldukları bir durum içinde siyasal egemenliğin sınırlı olması fikri ile ulusal bir birimin ötesine kadar gücünü yürütecek merkeziyetçi bir imparatorluk devleti olması görüşü yanyana yürümüştür. Ayrıntılarını daha sonra göreceğimiz gibi, anayasa akımının, biri eylemde öteki düşünde, en etkili iki adamı olan Mithat Paşa ve Namık Kemal, kendi eylemlerinde ve düşüncelerinde bu çelişkiden kurtulamadıktan başka birinin eylemciliği ile ötekinin düşünü aynı doğrultuda da

gitmemiştir. Bu çelişkilerin sonucu, daha sonraki bölümde göreceğimiz Abdülhamit rejimine yol açmak olmuştur.

Anayasa akımı Osmanlı egemenliğinin düşünülebilecek üç desteği arasındaki ilişkiler yüzünden, tâ baştan beklenmedik güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu üç destek, İslâmlık desteği, Türklük desteği, Batı devletleri desteğidir. Anayasacı düşün, İslamcılık, ulusçuluk ve Batıcılık görüşlerinin karması olarak başlamıştır. Bu üç desteğin temsil ettiği ölçeklerden herhangi biri açısından anayasa sorunlarını çözümlemek, "gölge egemenlik"i tutan direkleri yıkmak, Osmanlı İmparatorluğu'na ve Osmanlılık doktrinine son vermek demekti. Abdülhamit'in seçeneği bunu önleme çözümü olduğundan, Osmanlı devletinin ömrüne yanm yüzyıla yakın bir süre daha kattığı için bu sonucun kaçınılmaz olduğunu görmeye kimse cesaret edememiştir. En tutarlı biçimde bunu ilk kavrayan kişi Atatürk olmuştur.

Notlar

1 Bu muhtıranın metni için bkz. Bailey, 271-276 ve Frederick Stanley Rodkey, "Reshid Pasha's Me morandum of August 12, 1839", *JournalojModern History,* II, 2(1930): 251-259.

2 Metternich, Palmerston ve Britanya Elçisi Stratford Carıning'in Tanzimat'ı anlayışları, ona karşı tu tumları için bkz. Richard de Melternich (yay.), *Mémoires de Metternich,* cilt VI (Paris, 1833), s. 3"S-386, *Muharrerat-ı nâdire,* cilt XVII (İstanbul, 1289/1873), s. 697-707, Engelhardt, 38 ve sonrası ve Harold Temperley, "The Last Phase of Stratford de Redcliffe, 1855-1858", *English His torical Review,* XLVII, 186(1932): 243. Tanzimat'ın Fransız basınında karşılanışı üzerine bkz. Sabri Esat Siyavuşgil, "Tanzimat'ın Fransız Efkârı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler", *Tanzimat I* içinde, s. 747-756. Ubicini, Tanzimat'ın bir devrim değil, eski sistemin saf haline dönüş olduğu gö rüşündedir; bkz. Ubicini, I: 27. Britanya elçisinin biyografisini yazan Stanley Lane-Poole, Tanzi mat'ın gerçek mimarının Carıning olduğu kanısındadır. Carıning zamanında elçilik sekreterliği ya pıp, daha sonraları Britanya elçisi olan Sir Henry Layard ise, Carıning'in tutumunun Tanzimat'a bü yük zararları olduğunu söyler: "Sir Stratford Carıning'i tatmin etmek kolay olmuyordu... Onun, Türk devlet adamlarına muamele ediş biçiminin faydalı olmaktan çok zararlı olduğu kanısındayım... Bir isteği yerine getirilmediği zaman ayağa fırlar, kaşlaıını çatar, tehdit edici jestlerle bir hakaret yağmuru yağdırmaya başlardı. Türk devlet adamlarına ve Bâb-ı Âlî'ye karşı takındığı bu hareket ve tahakküm tarzı... çok kötü sonuçlar yaratmıştır... Üstelik, onun Türk nazırlarına bu muamelesinin başarı kazandığının görülmesi... diğer devlet temsilcilerinin de elde etmek istedikleri sonuçlara var mak için aynı yönteme baş vurmalarına yol açmıştır... Onun benimsediği bu tutum, Bâb-ı Âlî'nin hemen hemen hiçe inen otoritesini ve prestijini büsbütün yok etmek için hesaplı bir biçimde kullanı lıyordu"; bkz. Henry Layard, *Autobiography and Letters,* (Londra, 1930), cilt II, s. 83-85. Layard bir sanat adamı ve bilgindi. Ninova şehrinin kazıları ve bulunuşu ile ün kazanmıştır. Elçiliği zama nında Türk dostluğu politikası gütmüştür. Layard din sorunları ile hiç ilgilenmediği halde, Carıning mutaassıp bir Protestandı. Türklerin geri kalışının başlıca nedeninin Müslüman dininde olmaların dan ileri geldiği inanandaydı. Temperley, Avrupa'da anayasalı rejimler savunucusu olan Lord Palmerston'un, Reşit Paşa'ya anayasalı bir rejim kurulması gerekmediği yollu tavsiyesindeki çelişkinin nedenlerini tartışır; bkz. Harold Temperley, "British Policy towards Parliamentary Rule and Consti-

tutonalism in Turkey (1830-1914)", *Cambridge Historical Journal,* IV, 2(1933): 162 ve sonrası. 1838 Ticaret Antlaşması'nın sağladığı elverişli koşullar altında Palmerston'un anayasalı bir rejim kurulması sorununa neden ilgisiz kaldığını yorumlamak güç değildir. Palmerston için önemli olan Osmanlı devletinin Batılı siyasa rejimine girmesi değil, ülkelerinin İngiliz sanayiine açılması, bu alanda ona rakip olacak güçlere karşı Osmanlı devletinin militer gücünün sağlanması ve yeni bir ekonomi için gerekli idare ve vergi reformlarının yapılması idi.

3 Resmî Fransızca çevirisinde fermanın başlığı olarak *Hat-ti Chérif tenmi* kullanılmıştır. Avrupa dillerin de yapılan özel çevirilerde kullanılan adların en yerinde olanı Belin'in çevirisindeki *"charte"* sözcüğü dür; bkz. François Alphonse Belin, "Charte des Turcs'", *Journal asiatique,* III. Dizi, 9(1840): 5-29.

4 "Mevadd-ı esâsîyye" (esas maddeler) terimi daha sonra "nizâmât-ı esâsîyye", 36 yıl sonra da "kanun-ı esâsî" biçimine girecektir.

5 Bkz. not 2 ve Engelhardt, 88-91.

6 Bu fermanın adı olarak "Hatt-ı Hümayun" terimi kullanılmıştır. Bianchi, Fransızca çevirisinde bunu *charte impériale* olarak çevirmiştir; bkz. Thomas Xavier Bianchi, *Khaththy Humaioun ou Charte Impériale Ottomane* (Paris, 1856); Osmanlıca metin için bkz. *Tanzimat I,* s. 56 karşısında. Ferman'ın kapsadığı maddeler için bkz. Engelhardt, 93 ve sonrası, Ahmet Refik, "Türkiye'de Islahat Fermam", *Türk Tarih Encümeni mecmuası,* XIV, 4/81(1340/1924): 193-215 ve Karal, V: 256-260 ve VI: 1-28. Fransızca çevirisi için bkz. Edouard Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat,* (Paris, 1882-1884), cilt I, s. 263-270; İngilizce çevirisi için bkz. Bailey, 287-291 ve J. C. Hurewitz, *Diplo macy in the Near and Middle East: A Documentary Record,* (Princeton, 1956), cilt I, s. 149-153. Fermanın hazırlanış görüşmeleri için bkz. Davison, I: 70 not 9.

7 Mustafa Fazıl Paşa'nm, aslı 1867'de Fransızca yazılan mektubundaki *"citoyen"* sözcüğü "vatan daş", *"patriotisme"* sözcüğü "vatanperverlik" olarak çevrilmiştir. Fakat *Jeunes Turcs* terimini çevir mede *Vatan* piyesi yazarı Namık Kemal bile şaşırarak, "Türkistan'ın erbâb-ı şebabı" gibi tuhaf bir karşılıkla çevirmiştir.

8 Cevdet Paşa, *Tezâkir* (Ankara, 1953), cilt I, s. 76-82 ve 85. Reşit Paşa'nın bu eleştirisinin ne dere ceye kadar içtenlikle yapılmış bir eleştiri olduğunu kestirmek güçtür. 1856,1839'un bir sonucudur. Reformların uluslararası bir sorun haline getirilmemesi de Lord Palmerston'un görüşünü yansıtır. Genel olarak, Reşit Paşa İngiliz, Fuat ve Âli ise Fransız elçilerinin etkileri altında idiler.

9 Ubicini, *Lettres sur la Turquie,* 1:195'de: "Bütün tebaanın mensup oldukları dine göre yemin etme lerini sağlayan bu büyük liberal adım, düşünülmeye değer bir başarıdır ve bugün bile uygarlık dün yasının önderliğinde olan İngiltere'de Yahudilerin sivil ve politik yoksunlukları ile zıtlaşma duru mundadır." Ubicini'nin kitabının İngilizce çevirisinde (I: 179) bu parça atlanmıştır!

10 Bkz. not 2.

11 1860-1865 arasında "millet'lerin yeni örgütlenişi üzerine ayrıntılı bilgiler için bkz. Davison, 1:137-159.

12 Meclis-i Âli-i Tanzimat için bkz. Davison, I: 68 not 4'de gösterilen kaynak

13 Ahmet Rasim, I: 239-244.

14 Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri", *Tanzimat!*içinde, s. 177. . -. ..

15 Davison, I: 121-122.

16 Engelhardt, *Tanzimat,* 75-76, Ahmet Rasim, I: 256-58 ve Temperley, "British Policy", 162-163.

17 Engelhardt, *Tanzimat,* 180.

18 Ubicini, I: 171-174 ve Temperley, *The Crimea,* 233-234.

19 Ubicini, I: 166 ve Hıfzı Veldet, 196-197.

20 Hıfzı Veldet, 176-179, Tahir Taner, "Tanzimat devrinde ceza hukuku", *Tanzimat* /içinde, s. 226-228 ve Ubicini, I: 164-165. Kanunun metni için bkz. Kaynar, 303-312.

21 Başlangıçta bu mahkemelere "mehakim-i cedide", Fransızca olarak " *tribunaux réguliers"',* daha sonra *"tribunaux réglementaires"* deniyordu. Bu sonuncu terim Osmanlıca'deki "nizamiye mahke mesi" karşılığıdır; yani şeriat mahkemelerinden farklı olarak yeni muhakeme usullerine göre dava gören mahkeme. "Nizam" sözcüğü bir kez daha "yeni yöntem" anlamı altında karşımıza çıkıyor.

22 Ceza alanında iki mahkeme sisteminin yargılama yöntemleri arasındaki farkı gösteren ilginç bir ör nek için bkz. Taner, 230-331. Aynı dava için biri idam, diğeri beraat karan vermiştir. Eski ve yeni kanunların zıtlıklarının yarattığı karmaşa üzerine bkz. Hıfzı Veldet, 202 ve sonrası, Taner, 231 ve Mustafa Reşit Belgesay, "Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı", *Tanzimat I* içinde, s. 214.

23 Ahmet Cevdet Paşa'nın hayatı ve eserleri için bkz. Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve zamanı* (İs tanbul, 1332/1916) ve Ebul'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, 1822-1895* (İstanbul, 1946 ve Ankara, 1996).

24 Cevdet Paşa, *Tezâkir, h* 62-63. Âli Paşa'nın bu konudaki görüşleri hakkında bkz. Ali Fuad, *Ricâl-i mühimme-isiyasiyye* (İstanbul, 1928). s. 118-127. Fransız Medeni Kanunu çevirisi üzeri ne bkz. İhsan Sungu, "Galatasaray Lisesinin Kuruluşu", *Belleten,* VII, 28(1943): 323 ve Baron I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane,* cilt VII, (Paris, 1892), s. 469. Ticaret mahke melerinin medenî hukuk alanına genişlemesi ve 1850 Ticaret Kanunu'nun eksiklikleri yüzünden mukavele ve borçlar alanında Fransız Medenî Kanunu'nun ilgili maddelerinin uygulanması dü şünülüyordu.

25 Arazi Kanunu üzerine bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1276 (1858) Tarihli Arazi Kanurınâmesi", *Tanzimat 1* içinde, s. 321 -421. Barkan'ın bu yazısı, bu ciltte çıkan yazıların belki en önemlisidir.

26 Bailey, 215-216.

27 Engelhardt, *Tanzimat,* 101-102, Ubicini, II, Ubicini ve Pavetde Coıırteille, 191-212 ve özellikle Davison, I: 142-146, 147 not 33 ve 151-152.

28 Mahmut Cevat, 27; 2. baskı: 25.

29 M. Şerefeddin Yaltkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat* ***I*** **içinde,** s. **463-467.**

30 Mehmet Esat, 94-122.

31 Rıza Tahsin, I: 26-29; 3. baskı: 23-24.

32 Rıza Tahsin, I: 9; 3. baskı: I: 17-18, Ünver, 941 ve Osman Şevki Uludağ, "Tanzimat ve hekimlik", *Tanzimat I* içinde, s. 969.

33 MacFarlane, II: 163 ve 165 [YN: MacFarlane'e verilen yanıt Türkçe'ye şöyle **çevirilebilir:** "İyi **de** Bayım, dini Galatasaray'da aramak pek yerinde olmasa gerek!].

34 MacFarlane, II: 163 ve 167.

35 DeKay, 1832'de Mühendishâne'yi ziyaretinde Ishak Efendi ile görüştüğünü bildirir (s. 138). ls-hak'ın kitabında kimya fazla yer tutmuyordu; bu bilim üzerine ancak Tıbbiye'nin kuruluşundan sonra kitaplar yazılmaya başlamıştır.

36 Ünver, 937-, "maarif ıslahatı lâyihası" için bkz. Hayrullah ibn Abdülhak, "Encümen-i Dâniş Reisi nin Maarif Islâhına ait Lâyihası", *Türklük,* II, 8(1939): 102-104.

37 Sadrazam Kadri Paşa ile Giritli Sırn Paşa. Hekim İsmail Paşa'nın damattandır. Büyük kızı bestekâr Leyla Hanım, Mühendis Mektebi profesörü Yusuf Razi Bcy'iıı arınesidir. Ünver'e göre, İsmail Paşa Paris Tıp Akademisi üyesi olmuş, oraya tebliğler vermiştir.

38 Cevdet Paşa'nın bu fikirleri için bkz. Fatma Aliye. 60-68.

39 Hayaü için bkz. lbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri,* (İstanbul, 1930-1942), cilt VI: 997-1013.

40 Bkz. Münif (Paşa), "Dârü'l-fiinûnda ders-i âmm küşâdı", *Mecmua-ifünûn,* 6(1279/1863): 258-260.

41 Mahmut Cevat, 83-86; 2. baskı: 75-78. :

42 Mahmut Cevat, 469-509; 2. baskı-. 424-459, Cemil Bilsel, *İstanbul Üniversitesi Tarihi* (İstanbul, 1934) ve Mehmet Ali Aynî, *Darü'l-Jünûn tarihi* (İstanbul, 1927); 2. baskı: yay. Aykut Kazancıgil (İstanbul, 1981).

43 Uzunçarşılı, "Merhum Sadullah Paşa", 289-290. Safvct Paşa, kim olduğu bile bilinmeyen Cemalet-tin'in "nübüvvetin bir san'at olduğu" yollu saçma sözlerinin vesile edilerek Darü'l-fünun'un kapa tılması olayını hatırlayarak esef eder. Bu sözleri ile herhalde kendi kendini de kınamaktadır; çünkü o zaman eğitim bakanı olarak. Cemaleltin'in konferans metnini gördüğüne şüphe yoktur.

44 Tahsin Efendi üzerine bkz. İnal, X: 1871-1882, Şemsettin Sami, "Hoca Tahsin", *Hafta,* 5(1298/1882): 75-76, Necip Âsim, "Hoca Tahsin", *Türk Tarih Encümeni mecmuası,* XVII, 96/19(1928): 57-63, Abdurrahman Şeref, "Paris'te bir ramazan ve bayramı", *Tarih musahabeleri* içinde, s. 183-186 (2. baskı: s. 141-143), İsmail Hakkı (Bereketzade), *Yâd-ı mazi* (İstanbul, 1332/1916), s. 38-39 ve çok iyi bir inceleme olarak Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Do ğuşu,* çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan (İstanbul, 1996), s. 249-252. Abdülhak Hâmit kendisine hocalık eden Tahsin Efendi için güzel bir mersiye yazmıştır; bkz. *içtihat,* 153(1923): 3174-3175. Yeni Osmanklar'la ilgili olarak bkz. Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal,* (istanbul, 1944-1949), cilt I, s. 576-579. Namık Kemal Paris'e geldiği zaman, Tahsin 10 yıldan beri orada bulunmaktaydı. Bütün kaynaklar Hoca Tahsin'den eksantrik ve sempatik bir kişi olarak söz ederler. Paris'te bilardo oynar, sefarette namaz kıldırır, fakat oruç tutmazdı. Şu iki manzumesi, Bektaşîlik'in ciddî yanı ile alaycı yanına örnektir:

Kitâb-ı Âlem'in evrakıdır eb'ad-ı nâ mahdûd
Sutur-u hâdisat-ı Dehr'dir âsar-ı nâ ma'dûd
Yazılmış destgâh-ı Levh-i Mahfuz'u tabiatta
Mücessem Lâfz-ı manidardır Âlemde her Mevcûd.
(Sınırsız boyutlardır âlem denen kitabın yaprakları,
Sayısız yüzyıllardır Dehr olaylarının satırları.
Kazınmıştır Levh-i Mahfuz'un yazılan tabiatta,
Her varlık anlamlı bir sözdür âlemde.)

İkincisi, Seine Nehri kıyısında yıkanan bir kız dolayısıyla söylenmiştir:

Hasedinden akar âb-ı deheni
Sofi görse Seine'in üstünde beni!

Panteist materyalist bir Bektaşî'nin müdür olduğu bir Darü'l-fünûn'a, "büyük yalancı" ("kezzubî") lakabıyla tanınan "sofu" ŞeyhülÎslâm Hasan Fehmi tahammül edemezdi. Kırk üç yıl önceki Yasincizade Efendi, bu zındıkları yok edememişti!

45 Mahmut Cevat, 114; 2. baskı: 103. Edward Granville Browne, *The Persian Revolution oj 1905-1909* (Cambridge, 1910), s. 6'da Cemalettin'in daha önce Encümen-i Dâniş üyeliğine atandığı iddia edilirse de, atandığı kurul Meclis-i Maariftir ve bu da Darü'l-fünûn'un açılışından sonra olmuştur; bkz. Ali Canip, "Cemâleddin-i Efganî", *Hayat,* III, 77(1928): 3. Afganî'nin verdiği konferansın met ni denildiği gibi Türkçe değil, Farsça'dır. Bu konferans yüzünden ona karşı bir kitap yazan Fetva Emini Halil Efendi'nin *Süyuf-ul kavatı* adlı eserindeki alıntıların hepsi bu dildedir. Afganî üzerine Batı ve Doğu dünyasında yapılan iddiaların çoğu ya asılsızdır, ya çarpıtılmıştır, ya da muhayyele yardımı ile uydurulmuştur. Bunun başlıca nedeni bu adamın her iki dünyada da bir efsane olması dır. Kendi kendine büyük işlerin içine karışan sahte İngiliz casusu Lawrence'in efsaneleşmesi gibi, Afganî'nin efsaneleşmesi de ölümünden yıllarca sonra meydana gelen bir efsane ihtiyacı yüzünden olmuştur. Afganî, kimliğini (gerçek adını, doğum yerini, milliyetini, dinini) saklamaya, ya da bunlar üzerine çok kişileri yanıltmaya muvaffak olduğu için. Hindistan'dan Londra'ya, Paris'ten Kahire'ye, Petersburg'dan İstanbul'a kadar geniş bir alanda görünüp kaybolan, model bir "köksüzleşmiş" olduğu için ve hayal ile gerçek, saçma ile ciddî fikirleri büyük bir iddiacılıkla karmalaştırabildiği için, Abdülhamit dönemi İslâm ve Türk dünyasının örnek adamı olmuştur. Goldziher, Browne, Gibb ve Jaeschke gibi ciddî Batı bilginleri Afganî efsanesine ciddî olarak inanmışlardır! 1964'te bu efsane balonuna ilk iğneyi batırışımızdan sonra, onun üzerine (bazen aşınlığa giden) yeni incele meler başlamıştır. En son ciddî ve dengeli inceleme için bkz. Nikki R. Keddie, *Sayyidjamâl ad-Dîn 'al-AfghânV: A PoliticalBiography* (Berkeley ve Los Angeles, 1972), özellikle 58-80.

46 Safvet Paşa'nın Darü'l-fünûn'un açılışına ilişkin anıları için bkz. Uzunçarşılı, "Merhum Sadullah Paşa", 289-290. Açılış töreninde nutkun Arapça söylendiği hakkında bkz. *Takvîm-i Vakayı,* 23 Şubat 1870; Türkçe çevirisi için bkz. Osman Keskinoğlu, "Cemâlettin Efgâni", *ilahiyat Fakültesi Dergisi,* X(1962): 96-97; İngilizce çevirisi için bkz. Keddie, 63-64. Afganî'nin söyledikleri Nizam-ı Cedit döneminde Seyyit Mustafa'nın yazdıklarının tekrarından başka bir şey değildir.

47 Tahsin Efendi, Bektaşî panteizmi ile modern tabiat bilimlerini nasıl birbirine karıştırmışsa, Afğanî de İstanbul'a geldiği zaman "cefr" bilimi ile uğraşıyordu; bkz. Keddie, 61 nqt 5. *Cq/r,* Hazreti Ali'nin yazdığı iddia edilen kitaptır ve Fransızca *"chiffre"* (Türkçe'deki "şifre") sözcüğü bu sözcükten gelir. Hurufîler, Bektaşîler ve genel olarak aşın Alevîler arasında bu şifre kitapta sonsuz anlamlar gizlidir; Tahsin'in yukarıdaki manzumesi de bunu yansıtır. Afganî'nin Hurufîlik'e eğilimli bir Şiî (Bâbî ya da Şeyhî) olduğuna şüphe yoktur.

48 Engelhardt, *Tanzimat,* 171-178 ve 237-240, Sungu, "Galatasaray", 315-347 ve Ernest de Salve-Villedieu, "L'enseignement en Turquie: Le Lycée Impérial de Galata-Séraï", *Revue des deux mon des,* V(1874): 836-841.

49 Engelhardt, *Tanzimat,* 176-177.

50 Benedict Humphrey Sumner, "Ignatyev at Constantinople, 1864*1874", *The Slavonic and East European Review,* XI, 33(1933): 556-571.

51 Sungu, "Galatasaray", 328-329.

52 Salve-Villedieu, 839.

53 Mahmut Cevat, 155; 2. baskı: 140. Sava Paşa, İslâm hukuku üzerine Fransızca güzel bir kitap yaz mıştır-, bkz. *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında birEtüd,* çev. Baha Ankan, 2 cilt (Ankara, 1955-1956).

54 İnalcık, "Sened-i İttifak", Tanzimat'ın uygulanması konusu üzerine yazılmış en iyi ve en yeni ince lemedir.

55 Davison, I: 78 not 39'da bol kaynak verilmektedir.

56 Avrupalılar, elçiler, konsoloslar ve misyonerler üzerine bkz. Davison, I: 85-87.

57 Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Belleten,* XXVIII, 112(1964): 690.

58 Daha çok bilgi için bkz. Cevdet Paşa, "Maruzat", XI, 15/92(1926): 170-175; 2. baskısı: 6-12.

VIII DİL ÇAĞDAŞLAŞMASI VE SİYASAL ANLAMLARI

1. Dil ve anlam sorunları

Anayasa düşününün kendisine geçmeden önce, üç düşün yönünü Tanzimat döneminin edebiyat, dil, basın ve yazı (alfabe) alanlarındaki gelişmelerinde saptamaya çalışacağız. Bu üç yönün birincisini *aydınlanma*, ikincisini *halka doğru* eğilimi, üçüncüsünü *siyasal özgürlük* başhklan altında niteleyeceğiz. Batı terimleriyle bunları rasyonalizm, demokrasi ve liberalizm olarak da nitelendirebilirdik. Fakat bu terimler Batı terimleridir; bilinçli olarak Osmanlı düşün düzeyinde kullanılmış terimler değildirler. Bu terimleri, onları seçmede ancak yardımcı olarak kullanabiliriz. Batı uygarlığı paralelinde olmayan bir toplumun düşün hayatında böyle olması doğaldır. Daha uzun süre, Batı anlamında tutarlı ve seçik düşün akımlarına rastlamak mümkün olmayacaktır. Fakat şimdiki aşamada bu üç eğilimi seçebilecek bir duruma gelmiş bulunuyoruz.

Birinci eğilim, din ve gelenek alışkanlıklan yerine aklın ve özellikle Batı'da gelişen bilimsel ölçülerin üstünlüğü inancını simgeler. İkinci eğilim, yönetici tabaka ile halk kitleleri arasında yaklaşma, başta dil olmak üzere birbirlerini anlama araçlarını geliştirme isteğini yansıtır. Üçüncü eğilim, siyasal iktidarın mutlak gücünü kırarak vatandaş kişinin özgürlüğü idealinin özlenmesidir.

Birinci eğilimin niteliği üzerinde şimdiye dek bir fikir edinmiş bulunuyoruz. Bunun başlangıçtan tâ III. Selim zamanına değin gider. Bunun örneği olarak Mühendishâne'yi, Seyyit Mustafa'nın fikirlerini görmüştük. Ondan sonra rasyonalist düşün, Bektaşîlik'e karşı savaş yüzünden, 1830'ların başlarına değin yirmi yıldan çok süre karanlığa gömüldü.[1] Fakat 1830'larda aydınlanma, okur-yazarlık,

"maarif, "fen" kavramlarında gördüğümüz gibi daha güçlü olarak ortaya çıktı. Tıbbiye'de bu düşünün beslendiği, Avrupa'ya gönderilen öğrencilerin bilim konferanslan verdiklerini, deney gösterileri yaptıklarını, bu düşünün "Fenlerevi" adı altında bir üniversite kurulması isteğine kadar ilerlediğini gördük. Batı düşününün yansımalarını 18. yüzyıl Fransız "filozof'larının materyalist kitaplarının Tıbbiye öğrencileri tarafından okunuşunda gördük. Aydın gençler arasında, eski bir din sapkınlığı *{hereşy'si)* olan Bektaşîlik'ten daha üstün bir materyalist düşün düzeyine çıkışın, Avrupa'daki aydın rasyonalist düşünün eğitimde, ekonomik hayatta, toplumsal gidişte ve siyasette uygulanması gerekliliği düşüncesinin (en son Münif, Tahsin ve Safvet gibi kişilerin) yazı ve söylemlerinde küçük örneklerini gördük. Bu düşünün din ve geleneklerle ilgileri açısından materyalizm, dinsizlik, Frenkleşme olarak nitelendirildiğini gösteren olaylara, tepkilere de değindik.

Siyasal (liberal) düşüne geçmeden önce üzerinde duracağımız ikinci sorun, düşün gelişiminin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan "anlaşma" sorunu veya "dil sorunu"dur. Buna *dil çağdaşlaşması* sorunu diyeceğiz. Dil, anlaşma *[çommunication,* iletişim) aracıdır; düşüncenin gelişmesinin, uluslaşmasının, siyasal özgürlük rejiminin kurulabilmesinin çimentosudur. Devletle toplum, din ile dünya, okumuş ile cahil, Doğu geleneğiyle Batı ilerlemeciliği arasında geçiş yollarının açılmasının en önemli aracıdır. Böyle koşullar karşısında kalan toplumlar dilsizleşme, kekemeleşme ya da tümden anlaşamama karmaşası içine düşerler. 1850'lerden sonra bunun sezilmeye başladığı bir aşamaya gelinmesi raslantı değildir. Dil çağdaşlaşması o zamandan bugüne değin süregelmektedir.

Tanzimat dönemi, Osmanlılık geleneğinin yıkılmalarının sonucu olarak başlıca dört uçurumun genişlemekte olduğunu açığa çıkarmıştı. Bunların birincisi, çoktan beri tanıştığımız devlet-halk arasındaki uçurumdur. İkincisi, II. Mahmut'un son yıllarında hızlanan din-dünyaayrılmasıdır. Üçüncüsü, büyük cehalet yığınlanyla bir avuç okumuş arasındaki uçurumdur. Dördüncüsü, yabancı dil bilgisinin genişlemesi sonucu olarak tanışılan yeni Batı düşünü ile dinden edebiyata kadar her alandaki düşün davranışlarının altında yatan Doğu kafası arasındaki uçurumdur. Sözünü ettiğimiz üç eğilim doğrultusunda 1856-1857 yıllarında geçen olayların, bu üç doğrultunun üçünde de bunalımların yanyana ve sıkışık olarak patlak vermesinin altında yatan semantik problemi "dil çağdaşlaşması" terimi altında tartışacağız.

Semantik problem, anlamlar problemidir. Dil, yazı ve onun çeşitli görünüş araçları, bütünleşecek bir toplum içinde karşı karşıya gelenler arasında karşılıklı anlam kurma aracı oldukları zaman, bu bütünleşmede büyük bir rol oynarlar. Dil, karşılıklı anlam taşıma niteliğini kazanamadığı zaman toplumda ancak bir kültür

curcunası egemen olur. Bilim, demokrasi, özgürlük özlemlerinin sözünü ettiğimiz yıllar içinde böyle bir curcuna içine girişini en iyi yansıtan yan dil, edebiyat, çeviri, basın ve yazı sistemi gibi konularda tartışmaların çıkmasıdır. Devlet dili, din dili, edebiyat dili, bilim dili ve halk dili aralarındaki sorunlarla uğraşılması 1850'den sonraki yıllarda başlamış, hattâ bu çaba, erken olmakla birlikte, yazı sistemi alanına kadar genişletilmiştir. Gelenek anlamında kültür direnişinin ne denli güçlü olduğu, bu sorunların aydınlığa çıkanlışında ve olabildiğince başarılanların eksikliklerinde çok iyi görülür.

2. Osmanlıca ve medrese dili

Tanzimat dönemine miras kalan resmî dil, bugün Osmanlıca dediğimiz dildi. Tanzimat öncesi Osmanlı İmparatorluğu ırklar, milletler, dinler ve kültürler toplamı bir imparatorluk olduğundan Türk dili ancak "reâyâ dili" olarak yaşardı. Yönetici devlet tabakasına giren kişilerin dili Arapça'dan, Farsça'dan, Rumca'dan, Slav dillerinden gelen zengin, fakat halkın anlamadığı bir dil olarak birkaç yüzyıl boyu gelişti. Osmanlıca, Hindistan'daki Moğol imparatorluğunun ordu ve saray dili olarak geliştirdiği Urdu dili gibi yapma bir dil oldu. Temeli Türkçe olmakla birlikte, içine Türk dilinin köken ve yapı bakımından bağlı olmadığı dil ailelerinden yalnız sözcükler değil kurallar da sokulduğu için, konuşma dili olarak değilse bile yazı dili olarak Türk dili konuşan halk kitlelerinin dilinden uçurumla ayrılan bir dil olmuştu. "Konuşma dili olarak değilse bile" dedik; çünkü Tanzimat dönemindeki Osmanlıca'nın bile konuşma dili olarak kullanıldığı şüphelidir. Bu dili elde etmiş olmanın asıl ispatı kendini yazıda gösterir. Bu dille yazabilmek için ne denli uzun bir eğitim görmek gerektiğini hatırlarsak, ne denli düzme bir dil olduğunu kavrarız.

Bu dilin gelişmesinde ihtimal ki üçü de toplumdanayrı kalan üç kurum kaynak hizmeti görmüştü: medrese, enderun ve tasavvuf. Medresenin resmî dili Arapça idi. Medreselerde Türkçe okutulmazdı. İslâm dini yoluyla, bu dilin hukuk dili olarak Türkçe'nin çerçevesi içine sokulabilirle ve yayılış derecesiyle orantılı olarak birçok Arapça sözcük Osmanlı dilinin temellerinden birini kurmuştu.

Reâyâ dili olarak yaşama gücünü sürdüren halk Türkçesi ise, yalnız Müslüman halk arasında değil, Tanzimat zamanına dek, Müslüman olmayan halkların Müslümanlarla birlikte yaşadığı bölgelerdeki Rum ve Ermeniler arasında bile kullanılıyordu. Hattâ bazı bölgelerde bu Hıristiyanlar, reâyâ Türkçesinden başka dil bilmezlerdi. Ancak 19. yüzyıldan başlayarak Müslüman olmayan halklar arasında eski ulusal dillerinin avam dili olarak halk arasında ve daha incelmiş bir edebi-

yat dili olarak bu halkların yeni okullarında öğretilmeye başladığını görmüştük. Romence, Hellence dillerinin Fransız Devrimi etkisiyle gelen düşün ve kavranılan ifade etmek için diriltilmesine çalışan kişilerin çabalarına, modern okulların bu yöndeki katkılarına değinmiştik. Bazı bölgelerde ulusal dil uyanışının, Türkçe'ye ya da Osmanlıca'ya karşı olarak değil, Ortodoks Kilise diline karşı bir hareket olarak başladığını görmüştük. İslâm geleneğinde kilise olmadığı için bunun karşıtı hukuk ve devlet dili olmuştur.

Belki hiçbir uygar toplumda din dili halk dili olmamıştır. Din alanında halk dili ancak sihir dili olabilir. Bunun en iyi görünüşü, kitaplı dinlerin yayıldığı çevrelerde kitap dini dilinin ulaşamadığı kitleler arasında tasavvuf ve tarikat dilinin gelişmesidir. Protestanlık'tan sonra Kutsal Metin, Almanca, İngilizce ve öteki Protestan ulusların dillerine çevrildiği zaman bile bu metinlerin dili yine de halkın kullandığı dil olmamıştır. Hıristiyanlık'ta din diliyle halk dili arasındaki uçurumun sonucunun en ilginç görünüşü, Ortodoksluk'un yayıldığı ve dili Grekçe olmayan uluslar arasında verdiği sonuçtur. Bunun belki en aşırı biçimi de Rusya'da görülmüştür. Rus dili konuşan halka Ortodoks Hıristiyanlık'ı yayan Bizans misyonerleri (ve daha sonra rahipleri) ile halk arasındaki anlaşmazlık, halk arasında kiliseye düşman olan bir halk mistisizmi yaratmıştır. Bu yüzden Rus geleneğinde kiliseye karşı ya mujik mistisizmi ya da aydın dinsizliği gelişmiştir.

Buna benzer bir şekilde medrese de bu dil sorunu yüzünden İslâmlığı halk kitlelerine yabancı bırakmıştır. Medrese dili daha çok yan devlet dili olan hukuk (fıkıh) dili olarak gelişti. Halkın büyük kitlesi İslâmlık'ı tekke ve zaviyelerde tarikat diliyle ya da yüksek seviyede tasavvuf diliyle, daha aşağı halka yakın seviyede de Bektaşîlik diliyle yaşamıştır. Bektaşîlik'in halk arasında en yaygın bit duruma geldiği zamanın, genel cahilleşme zamanına ve büyük bir siyasal güç durumuna gelmesi tesadüf değildir.

Dili Türkçe olan halk arasında tasavvuf İslâmlığının yanında, cami ve vaiz İslâmlık'ı da daima yaşamıştır. Fakat dikkat edersek görürüz ki, bunlarda da medrese dili değil, halk dili yaşamıştır. Halk İslâmlık'ında rol oynayan kişilerin söylevleri ve yazıları din edebiyatı türüne değil, sihir edebiyatı türüne girer. Bunun en belirgin örneği anlamsız olması şart olan efsun ve muska dili türüdür. Bu dilde anlamın şartı, "rasyonel anlamsızlık" olmaktır. Rasyonel anlamlılık ile sihir uzlaşmaz. Aydınlar arasında "hurafat", "boş inançlar" olarak nitelendirilen din, işte bu sihir dili edebiyatında görülen İslâmlık'tır. İslâmlık geleneğinde skolastik rasyonalizmi haline gelen kelâm ve fıkhın ulemâsının bile bu takır takır eden din dilinden bıkarak tasavvuf dilinin edebiyatına düşmesi bundandır.

Medrese diliyle halk dili arasındaki uçurum, halkın ortodoks Müslümanlık'tan uzak kalmasına nasıl yol açmışsa, medreseyi de Türk diline yabancılaştırmıştır. Medrese, düşün hayatını tekeline alması sonucunda, yalnız halk diline yabancı kalmamış, yeni düşün biçimlerine de kendini uyduramamıştır.

Lâle Devrinden başlayarak medreselilerin bir aşamaya kadar modern bilim alanında rol aldığını görmüştük. Oysa bir aşamadam sonra (Bektaşîlik'i ezme gücü gösteren) medresenin bilim alanına katılacak takati kalmadı, bu bilim alanından çekildi.

Medresenin Türk dili konusundaki en büyük aczi, halkın çok büyük saygı gösterdiği *Kur'an* sorununda olmuştur. Medrese için *Kur'an'm* Türkçe'ye çevrilmesi yalnız mümkün değil, istenmeyecek bir şeydi. *Kur'an* Arapça olarak ilâhi hikmetin anlaşılmaz sözü olarak kalmalı, bunu ancak ulemâ devlete ve halka yorumlamalıydı. Medrese, bu direnmesiyle, *Kur'an'ı* gizli anlamlar şifresi (cefr) sayan sapkın (heterodoks) tarikatlara, farkına varmadan hizmet ediyordu; çünkü medresenin kapalı bir sır olarak bıraktığı *Kur'an'm* yanında, halkın sihir dininin diline karşı olduğu halde, kendi eliyle rakibine yalnız yol açmakla kalmamış, kısmen kendisi de ona katılmak zorunda kalmıştır.

Matbaanın gelişinden sonra medrese *Kur'an'm.* basılmasına da ilgisiz kalmıştır. Zaten anlaşılmaz bir eseri basarak çoğaltmanın anlamı yoktu. "Anlaşılmaz", çok sayıda değil az sayıda ve pahalı olarak kaldıkça halkın eline düşmekten kurtanlabilirdi. *Kur'an'm.* Osmanlı tarihinden önce yapılmış çevirileri olduğu halde, bunlar asla kullanılmamıştır. *Kur'an'm* Arap diliyle olan aslının, Tanrı sözünün ta kendisi olduğu inancı o denli derin bir inanç olarak yaşamıştır ki, Tanzimat döneminde, hattâ daha sonra, onu Türkçe'ye çevirme ve basma ilgisi başladığı zaman bile tepkilerle karşılaşmıştır. *Kur'an'm,* dinleyicinin anlamadığı bir dilde ve şivede, tecvit kurallarına göre güzel sesli bir hafız tarafından okunduğu kadanyla derin bir dinsel deneyim verebildiği inancı sürmüştür. İlkokullarda hafız yetiştirme işine titizlikle çalışıldığını görmüştük. Bu, Bektaşîlik tehlikesine karşı düşünülmüş bir tedbirdi.

Kur'an'm basılmasına, hattâ çevrilmesine karşı ilk ilginin Tanzimat döneminde başladığını görürüz. Medreseden yetişme olmakla beraber, tasavvuf eğitimine kendiliğinden ilgi gösteren Cevdet Paşa'mn özel olarak bazı *Kur'an* pasajlan çevirdiği söylenir. Cevdet Paşa aynı zamanda ilk kez *Kur'an'm* nasıl ortaya çıktığının tarihçesini de incelemiştir. *Kur'an'm* çevrilmesine imkân olmadığını herhalde o da anlamıştı. Yukarıda değindiğimiz gibi Arapça ve Farsça'nın yardımıyla zenginleşen Osmanlı dili o zamanki haliyle bile *Kur'an'ı* çevirmeye yeterli bir dil değildi. Bundaayrıca medresenin hem Arap filolojisini hem de Türk filolojisini bilmeyişinin rolü olmuştur. *Kur'an'm* çevrilemeyişi karşısında Cevdet Paşa, İslâm

din ve ahlâkiyatının en sert yüzlü kitabı olan *Birgevî risalesi* yerine, okul çocuklarının yan masal, yan tarih biçiminde lslâmlık'ı kavramalarına yardımcı olmak üzere *Kıssas-ı enbiya* ve *Tarih-i hulefâ*'yi yazdı.

Arapça olarak *Kur'an'm* basılmasına devletçe izin verilmesini sağlamak şerefi de onundur (1291'de, yani 1874'te ve matbaacılığın gelişinden 146 yıl sonra).[2] *Kur'an'm* Avrupa'da litografya ile basılması olup bittisi karşısında İstanbul'da da basılmasına razı olunmasıyla halk arasında *Kur'an'm* bollaşmasının bir din aydınlanması yaratacağı sanılıyordu. Hafız yetiştirilmesine önem verilmesi bu sanının tatmin edici olmadığını gösterir.

3. Osmanlıca ve bürokrasi

Müslüman olan ve olmayan halklardan yönetici tabakaya girenleri halktan (reayadan) ayırmakta olan Osmanlı dilinin besleyicilerinden ikinci kaynak, Enderun ve bürokrasi olmuştur (Tanzimat döneminde ileri gelen zatların bir kısmı medreseden, bir kısmı Enderun'dan gelmiştir). Fener aristokrasisi içinde bile bu dili Müslümanlar kadar iyi bilen kişiler yetişirdi ve bunlar en çok tercümanlık işlerinde kullanılırdı. Abdülhamit dönemi sadrazamlarından olan Sait Paşa, *Gazeteci lisanı* adlı risalesinde Osmanlı dilinde uzun tümcelerle yazma geleneğini Bâb-ı Âlî hizmetinde çalışan Rumların getirdiğini ileri sürer.

Tanzimat'ta Tercüme Odalarına Türklerin getirilmesi ve orada yabancı dil öğrenen yeni bir kuşağın gelişmesi, saray ve Bâb-ı Âlî Osmanlıcasının çözülmesinde rol oynamıştır. Bu çözülmede, Fransızca'nın etkisi yalnız sözcükler ve üslûp açısından değil, kavram ve anlamlar açısından da bu kanalla başlamıştır.

Devlet ve saray çevresinde gelişen Osmanlıca'nın edebî ifadesi divan edebiyatı denen edebiyatta en zengin ve en yapma düzeyine ulaşmıştı. Bu edebiyat dili, yalnız toplumdan kopuk bir dil değil, aynı zamanda tabiata yabancı bir dildir. Nasıl medresenin modeli Arapça'nın hâkim olduğu kelâm ve fıkıh edebiyatı ise, bu divan edebiyatının modeli de Fars edebiyatı olmuştu. Fakat o modele zorlanarak uydurulan bir edebiyat olduğu için, dil açısından belki daha da çok yapma olmak zorunda kalmıştır. Klâsik Fars şairlerinin yazıları, bugün bile İran'da halk arasında anlaşıldığı ve söylendiği halde, Osmanlı divan edebiyatı kendi zamanında bile anlaşılmazdı. Yalnız dil içeriği değil, edebî kuralları da uzun bir eğitim ve marifet isteyen bir sanattı. Bu kuralların kafesi içine sıkışmış olan bu edebiyat, Tanzimat dönemine gelindiği zaman kalıplaşmış, kısırlaşmış, edebî yaratıcılık niteliğini yitirmiş bir edebiyat olmuştu.

Böyle olduğu halde, yapma edebiyat dilinin Lâle Devrinde vardığı doruk, Tanzimat döneminde Osmanlıca'nın temeli olmuştur. Tanzimat dönemi başlarında, Osmanlıca yeni bir rönesansa bile kavuşmuştu. Çünkü daha II. Mahmut zamanında Arapça'nın yüksek eğitimde (Tıbbiye'de, Harbiye'de) önemini kaybetmesi, onun yerini yavaş yavaş Fransızca'nın almaya başlaması karşısında, Osmanlıların (Hindistan'da, Cezayir'de, Endonezya'da olduğu gibi) dilsizleşmesi tehlikesi gözükmüştü. Yeni bilimler için gerekli terimlerin çoğunun (pek azı Fransızca'dan) Arapça köklerden alınarak türetilmesi, hattâ sözlüklerden Arapların bile kullanmadığı sözcükler çıkanlıp bilim alanına sokulması gerekti. Böylece, Tanzimat ikiliğinin başka bir görünüşü olarak, dünyasal siyaset, bilim ve sanat dili olarak Osmanlıca'ya yeni bir dönem açılmış oluyordu. Bunun, Tanzimat'ın geliştirdiği "Osmanlılık" anlayışına da paralel gittiğini görürüz.

Osmanlıca'yı bir yandan medrese Arapçasına, öbür yandan Avrupa Fransızcasına karşı bir korunma duvarı olarak geliştirme yolundaki ilk başarı, II. Mahmut'un açılış söylevinde tahmin ettiği gibi, Tıbbiye'de olmuştur. 1861'de başlayan bir akım sonucunda, Tıbbiye'de öğretim dilinin Fransızca olmasından vazgeçilerek Osmanlıca kullanılmaya başlandı. 1866'da kurulan Osmanlı Tıp Kurumu ilk meslekî bilim yayını aracı olarak *Vekayi-i tıbbiye'yı* yayımlamaya başladı. Üç yıl süren çalışmalardan sonra bu kurum ilk tıp terimleri sözlüğünü meydana getirdi. 1867 ile 1870 arasında Tıbbiye'de Fransızca öğretilmesi devam etmekle birlikte, öğretim dili Osmanlı Türkçesi oldu.[3] Tıbbiye, ilk modern bilim okulu olduktan başka, liberal düşün ve ulusçu eğilimlerin yeşerdiği bir yatak olmuştur.

Fakat yukarıda sözünü ettiğimiz aydınlanma akımının etkisi altında Osmanlıca'nın Arapça ve Farsça sözcük dağarcığına Fransızca sözcükler, tümden çıkanlmalan bir daha mümkün olmayacak biçimde girip yerleşti. Osmanlıca, zengin dil kaynağına karşın bazı sözcüklerin Türkçe karşılığını (anlam sorunundaki güçlükler yüzünden) bulamayacak kadar yaratıcılıktan yoksundu. Bunun tipik örneğini *"civi/isation"* sözcüğünün Arap harfleriyle olduğu gibi alınarak*" sivilizasiyon"* biçiminde yazılışında görürüz. Kavramın anlamının ne dereceye kadar anlaşıldığı da, sanınz ki, Reşit Paşa'nın *"sivilizasyon usûl-ü mergubesî'* deyiminde kendini gösterir. Bu sözcüğün bir kavramı yansıttığı bilinmediği için bu kavramı bildirmek üzere Arap sözlüğünden de bir sözcük bulup kullanmaya gerek görülmemiştir. *"Cuîture"* sözcüğü ise henüz *"kültür"* biçiminde bile girmediğinden, Osmanlıcasının ne olabileceği Ziya Gökalp zamanına değin bilinememiştir. Böyle bir sözcüğün kavramı ve anlamı henüz gelişmemişti. Osmanlıca'da *"societe"* (toplum) sözcüğünün karşılığı, Namık Kemal çağdaşlarının zamanında bile yoktu. Ne böy-

le bir kavram, ne o kavramın karşılığı olan anlam, ne o anlamı dil ile bildirme aracı olan sözcük vardı!

Tanzimat döneminin ilerlemesiyle medrese diliyle yeni dünyasal işler dili olan yeni Osmanlıca arasında da uzlaşma başladığı gibi, Fransızca tehlikesi karşısında Osmanlıca'nın güçlenmesi sonucu olarak okumuş diliyle cahil dili arasında eskiden beri zaten bulunan uçurum yine de kaldı; hattâ belki daha da derinleşti.

4. Dil, yazı ve basım: Şinasi ve Münif Paşa

Bu siyasal, sınıfsal, mesleksel anlam uçurumlarının 1850'lerde farkına vanldığını görürüz. Bunun belki ilk görünüşü Encümen-i Dâniş'in kuruluşunun altında yatan düşüncedir. Encümen, standart bir sözlük yapılması karanyla işe başlamıştı. O sırada Türkçe'nin Arapça ve Farsça'danayrı bir dil olduğunun, bilgiyi yaymada başvurulacak doğal aracın Türkçe olabileceği bilincinin az çok doğduğunu da göstereri belirtiler vardır. Bunun belki ilk görünüşü medreseden gelen Cevdet Efendi ile Tıbbiye'den gelen Fuat Efendi'nin elele vererek ilk grameri yine de *Kavaid-i Osmaniye* adı altında yazmalan olmuştur.[4]

Encümen-i Dâniş çalışmaları *Cevdet Tarihi'm* ve Ermeni bir üye tarafından yazılan bir iki eseri meydana getirmiş olmakla birlikte, asıl amaç olan Türk dili sözlüğünün derlenmesine geçemeden bu kurumun sönmesine şaşmamak gerekir. Çünkü, gerçekte, Tanzimat hâlâ bilim, edebiyat ve devlet dili olarak Osmanlıca'yı beslemektedir. Hattâ, yanılmıyorsak, *"Osmanlıca"* terimi asıl bu dönemde yerleşmiştir. Halk dilini bir sözlükte kullanan kişiler Encümen-i Dâniş üyeliğine seçilen yabancılar olmuştur. Örneğin, genç bir İngiliz gemicisi olarak İstanbul’a gelen James Redhouse'un (muhtemel olarak Anadolu Ermenileri'nden derlediği) halk sözcüklerine Tanzimat aydınlarından çok daha fazla değer verdiğini, hazırladığı sözlüklerde kullandığı an Türkçe sözcüklerin bolluğundan anlarız.[5]

Dil ve yazı tartışmalarında Tanzimat döneminde radikal bir değişme olmamakla birlikte, özellikle dil alanında yenileşmeye doğru çığır açacak olan başka bir araç meydana geldi. Dil çağdaşlaşması zorunluluğunu yaratan öğretim yanında belki daha da etkili olan bu araç *basın* olmuştur.[6]

Basın sadece gazete çıkarma demek değildir. 1831'de *Takvîm-i Vakayi'nin* çıkmasıyla basının başladığı söylenemez. Çünkü bu gazete bir havadis kâğıdı, padişahın reformlarını tanıtmaya çalışan resmi bir yayındı, o kadar. 1840'ta ilk özel gazete olan *Ceride-i havadis* ise bir Türk gazetecisi tarafından değil, diplomatik bir olay dolayısıyla İngiliz ticaret ve gazete muhabirliği yapan bir îngiliz tarafın-

dan başlatılmış, muhtemel olarak yazarları Ermeniler olmuştur. Bu gazetede ve matbaasında basılan bir iki kitapta ekonomi politikasında liberalizm doktrininin savunulması ve yayılması bakımından, onunla birlikte bir basın düşünü de başlamıştır denebilir. İstanbul'da Fransızca ve İngilizce olarak daha çok sayıda gazeteler de çıkmaktaydı.

Türk olarak basın dilinin gelişmesinde ilk rolü oynayan kişi İbrahim Şinasi (1824-1871) olmuştur. 1861'de önce Agâh Efendi tarafından kurulan *Tercüman-ı ahvâl*'de kısa süre ilk gazete yazılarını yazdıktan sonra, 1862'de kendi gazetesi olarak *Tasvir-i efkâfı* çıkarmaya başladı.[7]

Şinasi'nin önemi, sözünü ettiğimiz *bilimcilik, halkçılık* ve *anayasacılık* eğilimlerinin üçünde de etkili bir aracılık, tanıtıcılık rolü oynamasındadır. Onun Genç Osmanlı akımı ve düşününün doğusundaki aracılık rolüne ileride değineceğimiz için burada yalnız dil ve edebiyat açısından yaptığı etkilere değineceğiz.

Şinasi'nin dil ve Fransız edebiyatına ilgisinin, genç yaşta memurluk ettiği Tophane'de iken, Müslüman olmuş bir Fransız subayından (Reşat adını alan Chateauneufden) Fransızca öğrenmesiyle, ondan gördüğü teşvik ve destekle başladığı anlaşılıyor. Fransız düşünüm Auguste Comte'un Tanzimat bildirisinden sonra Reşit Paşa'ya yazdığı mektupta[8] Tanzimat'ın Doğu ve Batı uygarlıklarının bir bileşimi olması tavsiyesinden muhtemel olarak etkilenmiş olan Paşa'nın koruyuculuğuyla, 1849 başlarında Paris'e gitti. Orada zamanın ileri gelen edebiyatçıları (Ernest Renan, Alphonse de Lamartine) ile, Doğu dilleri bilginlerinden Sylvestre de Sacy ile, Türkiye olaylarında önemli rol oynayacak *Journal des Debats'nm* yazarlarından olan oğlu Samuel aracılığıyla Fransız basınıyla tanıştı. "Societe Asiatique"e (Asya Derneği) alınarak Türk dili üzerine çalışan bir bilginin çalışmalarına yardımcılık etti.

Bu etkiler altında bir Türk halk sözleri antolojisi hazırlamaya orada başladığı anlaşılıyor. 1855'te İstanbul'a dönüşünde Yüksek Eğitim Kurulu'na ve muhtemel olarak Encümen-i Dâniş'e üye seçilmekle birlikte, hem politik nedenlerle hem de bu kurumların dil ve edebiyat alanlarındaki çalışmalarını yanlış ya da yetersiz bulması yüzünden memurluktan ayrılarak basın hayatına atıldı. *Tasvir-i efkâr* çevresine çektiği gençler üzerine olan siyasal etkilerine ileride değineceğiz. Burada dil ile anlam ve anlaşma konusundaki rolüne değineceğiz. Bu iki yan arasında sıkı bir ilişki olduğunu da ileride göreceğiz.

Şinasi, gazeteyi halkın anlayacağı dili kullanacak bir araç olarak gören ilk kişidir. 1860'ta *Tercüman-ı ahvâlin* ilk sayısındaki yazısında bu görüşü belirtir (İki yıl sonra, *Mecmua-ijünûn* dergisi de birinci sayısındaayrıı düşünceyi tekrarlamıştır).[9] Herkesin anlayacağı dilde yazmak ile anlatmak istediği şudur: Yazıda

açıklık olması, anlam sorunu bulunmaması, yapmacılıkla (tasarınu), edebiyat oyunlarıyla yazıyı süslememek, yazılanı halkın anlayamayacağı biçime sokmamak. Şu halde Şinasi dil ve edebiyat çağdaşlaşmasının öncüsüdür.

Bu anlamda Şinasi iki yenilik getirmiştir: biri, halk sözlerinin edebî değeri olduğunu göstermek, ikincisi, geleneksel yazı yazma kurallarını çiğnemek. Birinci alandaki çabası halk sözlerini toplamasında gözükür. İkinci alanda *Şair evlenmesi* adlı oyunda geleneksel kuralları bozarak, yapma olduğu için sahneye hiç uymayan Osmanlıca konuşmasına aykırı yazma denemesine girişmiştir. Böylece Osmanlıca'da ilk gramatik anarşiyi o başlatmıştır; bu anarşinin sonu ise Osmanlıca (konuşmanın değil) *yazmanın* sonu olmuştur (Osmanlıca, konuşulan değil, yazılan bir dildir). Oyunun kendisi de bir anlaşmazlıklar komedisidir. Oyunun sonundaki, "ya birbirlerinin ahvalini asla bilmeyerek ev bark sahibi olanların hali nasıl, var bundan kıyas et" sözleri, anlatmak istediğimiz anlaşma sorununu epey yansıtır.

Onun açtığı çığır sayesinde bir yüzyıl sonranın Türkçesi o denli sadeleşmiştir ki, bugünün kuşağından olanlar, Şinasi'nin kendi zamanında çok kaba sayılan Türkçesiyle yazdığı yazılan bile güçlükle anlayabilirler. Örneğin, Şinasi'nin halk deyişlerini topladığı kitabının adının *Durub-u emsal-i osmaniye* olduğunu gördükleri zaman şaşıracaklardır. Bunu, en sade sayılabilecek bir yazısından alacağımız şu parça da gösterir. Bu yazı, 1863'te Sultanahmet'te açılan bir sergi üzerinedir. Başlığı "Ma'raz-ı umumi-yi osmanî'dir.[10] Henüz 'sergi' diyemiyor:"... Mamulâtına gelince bunların içinde en âlâ şeyler keçeler ile Arabistan ve Irak ve Bursa taraflarının kumaşlan olarak, Avrupa emtiasının revacı Memalik-i Osmaniye mamulatını âdeta kûşe-yi nisyanda bırakmış olduğu halde yine bu kadar eşya bulunması doğrusu teşekkür olunacak mevaddandır. Avrupa emtiasının itibarına, fabrikalar sayesinde hâsıl olan ucuzluğuyla hâiz olduğu hendese ve ressamlık incelikleri başlıca sebeplerdendir... Avrupa'da sanayi bu dereceye gelmiş iken burada sanatı ilerletip de ânınla hariçte menfaat celbetmek, ihtiyacat-ı belediyyeyi tamamiyle istifa etmek pek zor olduğundan, Memalik-i Osmaniye'nin asıl geçim ve servet kaynağı toprak mahsulleri olduğuna şüphe yoktur."

Şinasi, Fransızca'dan yaptığı şiir "çevirileri"yle Osmanlı şiirine çağdaş Batı şiirinin havasını getirmeye çalıştı. O zamana kadar Batı edebiyatı, Batı müziği gibi hem zevksiz, hem de anlamsız, sanatsız (yapmacılıktan yoksun) sayılırdı.

Şinasi, yazıya siyasal ve toplumsal konuda yeni kavram ve anlamlar da getirdi. Örneğin, "Madem ki içtimaî heyette yaşayan bunca *halk*, bunca kanunî vazife ile mükelleftir, elbette sözle ve kalemle kendi *vatanının* menfaatlerine dair fikir beyan etmeyi müktesep haklarından sayar. Eğer bu iddiaya bir müspet senet

aranılacak olursa, *maarif kuvvetiyle* zihni açılmış olan *medenî milletlerin* yalnız politika gazetelerini göstermek yeter. Bu mebhas, Devlet-i Aliyye'ce de nev'ama müeyyettir ki Yüksek Tanzimat Meclisi'nin kuruluşu sırasında kanunlara ve nizamlara ait lâyihaların yazı ile arzolunması için umuma resmî mezuniyet verilmişti. Hattâ hükümet-i seniyyenin müsaadesiyle Memalik-i Osmaniye içinde gayr-i Müslim tebaanın kendi dilleri ile çıkardıktan jurnaller (gazeteler) bile belki haklarından fazla serbesttirler. Fakat asıl Osmanlı gazetelerinin bahsine gelince *resmî olmayan bir varakanın* devamlı olarak çıkarılmasında her nasılsa şimdiye kadar *millet-i hâkimeden* (Türklerden) hiçbir kimse zahmet ihtiyar etmedi... Kelâm, ifade-yi meram etmeğe mahsus bir Tanrı vergisi olduğu gibi, en güzel icad-ı *akl-ı insanî* olan *kitabet* de *kalem ile kelâm tasvir etmek* ferıninden ibarettir. Bu gerçeğe dayanarak bütün halkın kolaylıkla anlayabileceği derecede bu gazeteyi yazmak gerektiği... şimdiden hatırlatılır."

Şinasi'nin bu çeşit yazılarından kalan yeni kavramlar şunlar olmuştur: *millet meclisi, efkâr-ı umumiye, efkâr-ı milliye, efkâr-ı cedide, efkâr-ı serbesti, millet-i osmaniye, mahkeme-yi vicdan, devlet-i meşruta, hubb-ı vatan, gayret-i milliye, hürriyet, hukuk-ı nâs.* Bu kavramlan getirmiş olmakla birlikte, Yeni Osmanlıların yazılarında bu tür kavramların gerçek anlamlarını belirleme sorununun ne denli büyük bir sorun olduğunu ileride göreceğiz.

Yeni kavramların anlamları sorununun ilk kurbanı Şinasi'nin kendisi olmuştur. Böyle kavramlan kullanan, *"Milletim nev-i beşerdir, vatanım ru-yi zemin"* diyen bir adamı devlet ile din otoriteleri rahat bırakmazdı. Pek muhtemel olarak, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, Şinasi, Mustafa Fazıl ve Şehzade Murat gibi kişisel ihtiraslara, halksız bir aydının alet edilişini anlamanın kötümserliği içinde siyasal hayattan uzaklaşmaya başladı. Ebüzziya'nın (her zaman güvenilmez bir tanık olmakla birlikte) şu yargısında bir gerçek payı olabilir: "Hakayık-ı siyasiyeyi ihatadan kasîr olan halkı herşeyden evvel okutmak lâzım olduğunu derkettiğinden siyasiyatı bırakmış ve binaenaleyh lisan için bir lehçe tanzimini ecell-i hidemat addeylemiştir"[n] (herşeyden önce, siyasal gerçekleri anlamayan halkı okutmak gereğini anlayarak siyaseti bırakmış, bir dil sözlüğü yapmayı hizmetlerin en büyüğü saymıştır). Gerçekte ise bu, halktan önce okumuşlara gerekli olan bir şeydi! Bunu, anayasa yapılması işinde, Namık Kemal kuşağının başına gelen kavram ve anlam karmaşası gösterecektir. Bu konuya ileride geleceğiz.

Siyasetten uzaklaşan Şinasi kendini dil, sözlük ve harf sorunlarına verdi. Encümen-i Dâniş dolayısıyla Türkiye içinde, Fransa ve İngiltere'de Türkçe'nin öğrenilmesi ya da öğretilmesi ihtiyacı karşısında zaten bir sözlük sorunu vardı. Namık Kemal, *Tasvir-i efkâr"*da (sayı 411) çıkan bir yazısında, "bazı mahafiT'in hâlâ es-

ki *Kamus* ve *Burhan* sözlüklerini temel alarak bunlardan Batı usulü sözlük yapılması düşüncesinde olduğundan yakındıktan sonra, gerekli olanın yeni terimlerle Arapça ve Farsça'dan geçen sözcükleri de içine alan yeni, büyük bir sözlük yapılması olduğunu söyler. Şinasi bu işi başarmaya çalıştı. Bu, gerçekte, halkın siyasal bilinçlenmesi sorunu olmaktan ziyade genç aydınların siyasal bilinçlenmesi sorunuydu. O zamanki ilerici aydınlar, anlatmak istediklerini Fransızca söylemeden ya da yazmadan kendi kendilerine bile anlatamazlardı. Kendilerine Fransızca olarak takılan adın anlamını bile benimseyememişlerdir (bu noktaya ileride *"Jeune"* terimi dolayısıyla geleceğiz).

İkinci sorun harf sorunudur. Bildiğimize göre, Doğu uluslarının dillerine Latin alfabesinin uygulanması fikrini Avrupa'da ilk ortaya atan adam Volney'dir.[12] Tanzimat'ın genç kuşağının aydınları arasında çok moda olan bu yazarın fikrini açıkça kimse ortaya atamamış olmakla birlikte, ondan etkilenmiş olduklarını tahmin ediyoruz. Bu dönemde Hoca Tahsin Efendi'nin, Arap harfleriyle sağdan sola doğru yazı yerine soldan sağa doğru giden bir yazı icadına çalıştığını da görmüştük.

Dil sorunu yalnız Osmanlıca'yı geliştirme sorunu olarak alındığı sürece, anlam çağdaşlaşması yönünden bir reform sorunu olarak alınamazdı. Okul öğretiminin, gazeteciliğin okumuş elitin diliyle halkın dili arasındaki büyük uçurumu aşamayacak ölçüde okuryazarsızlık vardı. Sorun *okumuş* ile *cahil* arası fark sorunu sanıldığı için, dil sorununun okuryazarlığı genişleterek Osmanlı yazı dilini halk arasında yaymakla çözümlenecek bir sorun olduğu sanılıyordu.[13]

Bu yüzden dil sorunu aynı zamanda yazı ve yazı okutma sorunu oldu. O zaman Osmanlıca'yı yayacak araç, okuryazarlıkta edinilecek bir araç olunca, Arap yazısının cahilliğin yayılmasında baş etken olduğu görüşü doğdu (Volney ve Baron de Tott, Arap harflerinin cahilliğin gelişmesinde rolü olduğunu yazmışlardı). Bu sorunu ilk ele alıp tartışan kişi Cevdet Paşa'nın karşısındaki kamptaki benzeri olduğunu söylediğimiz Münif Efendi olmuştur. 1862'de Münif Efendi, Arap yazısının okuryazarlığın gelişmesini köstekleyen ve cahilliğin yaygın olmasına yol açan bir araç olduğu fikrini ilk kez ortaya atmıştır. Maarifi genişletmek için bir yazı reformu gerekli idi.[14]

Bundan iki yıl sonra Azerbaycanlı Fethali Ahundzade ya da Ahundov (1811-1875) geldi. Azerbaycan'da o da yazı sorunuyla ilgilendiği için düşündüğü reform üzerinde Osmanlı aydınlanyla tartışmak istiyordu. Fethali, düşündüğü yazı reformu üzerine Osmanlı hükümetine bir proje sundu. Bu proje tartışılmak üzere Osmanlı Bilim Kurumu'na gönderildi; proje sahibi orada düşüncelerini açıkladı. Bu reform projesinin başlıca fikirleri şunlardı: a) Cahilliğin nedeni Arap yazı-

sidir, b) Arap yazısını kullanma bir din işi değildir, yeni bir yazı alınmasına karşı din açısından bir sakınca yoktur, c) Yeni bir yazı sistemine geçiş süresince eski yazı yeninin yanında devam edebilir. Bilim Kurumu'ndaki tartışmalar, ıslah edilmiş Arap harfleriyle yeni bir alfabe kurulması ve bunun tutunması, yaygınlaşması sorunlan üzerine toplanmıştı. Fethali'nin projesinde Arap yazısında sesli heceler için sözcüklerin üst ve altında bulunan harekeler yerine bitişik harfler arasına konacak yeni sesli harf işaretleri teklif ediliyordu. Böylece, Arap harfleriyle yazılmakla birlikte, Türk yazısı fonetik bir yazı olacaktı.[15]

Tartışmalar sonucunda kurumun hazırladığı rapor, yazı reformunun gerekliliğinde bütün oyların birleştiğini, başka bir İslâm ülkesinde de aynı ihtiyacın duyulmasının, bu sorunun temelli bir sorun olduğunu gösterdiğini belirttikten sonra, yüzyıllarca kullanılan bir yazının değiştirilmesinin gerçekten çok büyük bir iş olduğu sonucuna varıyordu. Islah edilmiş harflerle yeni bir yazı alınması matbaacılık işlerinde de zorluklar yaratacaktı.

Münif ile Fethali'nin, Arap harflerini ıslah yerine, daha radikal bir yola gidip Latin alfabesinin kabul edilmesi fikrini beslediklerini tahmin ediyoruz. Fakat Tanzimat'ın özelliği, böyle radikal değişmeler yerine ortalama yollardan gitmektir. Öyle olduğu halde bile, Kurum hükümetten teşvik görmediği, belki de ulemâdan şiddetli bir darbe geleceğini düşündüğü için, Arap harflerinin ıslahı yolunda bile bir karara varamadı; ya da vardığı karan yürürlüğe koyacak bir güç ya da önderden yoksundu. Matbaacılıkta yol açacağı güçlükler endişesi gerçekte büyük bir sorun değildi. Çünkü o yıllarda bile Osmanlıca olarak basılmış kitaplar, bir duvarlık bir kitap rafını bile dolduramayacak kadar azdı. Fakat dil sorunu yolunda ilerleme olmadan Latin harflerini almanın zaten fazla bir yaran da olmayacaktı. Osmanlıca'yı Latin harfleriyle daha kolay öğretmek mümkün değildir. Arap harfleriyle fonetikleştirilmiş hale sokarak öğretmek ise, büsbütün anarşi yaratacaktı; bu kez okumuşların kendileri de cahilleşecekti.

Fakat Münif Efendi yazılarında Arap harflerini ıslah yolunda denemeler yapılması, bunlarla yazılacak okul kilaplanyla yaygınlaşması görüşünü savunmaya devam etmiştir. Bu yoldaki denemeler[16] ancak 25-30 yıl sonra, matbaacılığın ilerleyişine katkısı olan Ebüzziya Tevfik tarafından yapılmıştır. O da ilhamını Şinasi'den almıştır. Şinasi, Arap harfleriyle nesh ve kufi denen yazı çeşitleri karması bir çeşit geliştirerek (ihtimal ki Fransa'da şarkiyatçıların etkisi altında), İbrahim Müteferrika'dan beri matbaacılıkta kullanılan 500'den çok harf kasasını 112'ye indirme deneyleri yapmış, kendi matbaası için harfler döktürmüştür. Tahsin Efendi'nin denemeleri gibi Şinasi'nin denemeleri de ihtimal ki birçok kişi arasında gâvurluk ya da kaçıklık sayılmıştır. Tahsin Efendi gibi Şinasi de dinsiz, mülhit, "mu-

kaddesata el atan" kişi sayılmış, birçokları delirdiğine hükmetmiş, genç aydınlar cenazesine gelmeye bile cesaret edememişlerdi! Tahsin Efendi de aynı biçimde, o varlığına inanmadığı öteki dünyaya ömrünün son yıUarını sefalet içinde geçirerek göçmüştür.

5. Kavram ve anlam sorunu

Dil çağdaşlaşması sorununun belki en önemli yanı *aydının düşününün çağdaşlaşması* sorunu olmuştur. Batı siyasa, hukuk, tarih, felsefe düşününün eserlerini Fransızca öğrenerek okuyabilen genç kuşak, okuduklan eserlerdeki kavramların anlamlarını ne dereceye kadar anlıyorlar, anladıklarını ellerindeki anlatı aracı olan dille ne dereceye kadar anlatıyorlardı?

Tanzimat döneminin genç kuşak aydınlarından söz edildiği zaman, bunların Plutarkhos'u, Rousseau'yu, Montesquieu'yü, Volney'yi, Voltaire'i çevirdikleri söylenir; fakat bu çevirilerin hiçbiri elimizde yoktur. Bu iddialan yayanların yalan söylediklerini ya da abarttıklarını sanmıyoruz. Pek muhtemel olarak hepsine girişilmiş, fakat hiçbiri tamamlanamamıştır; birçoğu da (eğer tamamlanan olmuşsa) ya anlaşılır gibi olmamış ya da yayımlanamamıştır. Çünkü çeviri, yani yüksek düşün düzeyini Osmanlıca'ya dökme işi, aşılmaz güçlüklerle doluydu. Batı kavramlarını anlatmak için kullanılan sözcükler, geleneksel anlamlarından sıyrılmadıkça o kavramların çağdaş anlamlarını vermezler, geleneksel anlamlarını verirler. Bu da anlatmaya, ya da anlaşmaya değil, anlatamamaya ya da yanlış anlaşmalara yol açar.

Sözünü edeceğimiz dönemden sonra, biri Meşrutiyet döneminde, öteki' Cumhuriyet döneminde iki farklı deneme olmuştur. Birincisi, Batı kavramlarına, geleneksel olarak kullanılmakta olan Arapça ya da Farsça sözcükler yerine duyulmamış ya da yanlış biçimde kalıba dökülmüş Arapça terimleri ("mefkure" gibi) karşılık olarak kullanma metodudur. İkincisi, daha radikal olarak Arapça'da bile bulunmayan, Türkçe'de kökü bulunabilen, hattâ bulunamasa da türetilecek olan sözcükler koymaktır ("ülkü" gibi). Bu iki metodun ikisinin de karşısında olanların tutumu dil çağdaşlaşmasının ne genişlikte, ne kapsamda bir sorun olduğunu anlamayan kişiler olduklarını gösterir.

Tanzimat'ın yeni kuşak genç aydınlan Yeni Osmanlılar, yukarıdaki iki deneyin tersine olan üçüncü bir yol tutmuşlardı. Bu, bir Batı terimini alıp karşılığı olarak aslı Arapça olan geleneksel bir terimi kullanmak, bulunmazsa icat etmek yerine onu tanımlayıcı bir "yan söz"le karşılamak metodudur. Örneğin, *"nation"* söz-

cüğü, "millet" olarak çevrildi. Halbuki bu sözcüğün hem Arapça'da hem eski Osmanlıca'da yerleşik anlamı başkadır; "din topluluğu" demektir (ya da bugün Ziya Gökalp'in etkisiyle "ümmet" dediğimiz şeydir), ikinciye örnek, *Jeunes Turcs* karşılığı olarak *"Türkistan'ın erbab-ı şebabı"* deyimidir. Osmanlıca'da her ikisinin de sözcükleri olsa bile anlam olarak karşılıkları yoktu. Yaşlanmış bir imparatorluk geleneğinde "genç" değil, "yaşlı" kişidir önemli olan.

Anlam sorununun önemini,[17] Şinasi'nin bir çeviri dolayısıyla yazdıklan çok iyi yansıtır. Çevirisi yapılan eser Fenelon'un (1651-1715) 1699'da çıkmış olan *Telemaque* adlı eseridir (Kitabın Fransızca aslının Tıbbiye'de Fransızca derslerinde okuma kitabı olarak kullanıldığı anlaşılıyor. Tıbbiye'de Holbach, Diderot, Voltaire, Cabanis gibi daha önemli devrimci yazarların kitaplarının da öğrenciler tarafından okunmakta olduğunu görmüştük). İlk çevirisi 1862'de çıkan bu siyasal romanın anlamını, Şinasi şu sözlerle anlatmaya çalışır: "Fenelon nam Fransız münşi-i meşhurunun *Sergüzeşt-i Telemak* unvanıyla mevsuf olan telif-i hakîmânesi, *surette* efsane-yi aşkı nâkil gibi ise de, *manâda* adi ü dâd ile vaid-i külliyesini şâmil bir nûn-ı hikmettir."[18] Bunu bugünkü dile çevirirsek şöyle olur: "Fenelon adlı ünlü Fransız yazarının *Telemak'ın Serüveni* adıyla tanınan felsefî eseri, bir aşk öyküsünü anlatır gibi gözükmekle birlikte, *anlam bakımından adalet* ile *halkın mutluluğunu sağlamak demek olan siyasanın* genel kurallarını kapsayan iki yanlı bir felsefe eseridir." Bugünkü Türkçe'de "nûn-ı hikmet" gibi benzetişlerle yazmak güçtür. "Nün" büyük balık ve ona benzetilen iki yanlı kılıç imgesini verir. Şinasi'nin bile oyun yapmadan, yani "sanat" yapmadan düpedüz yazamadığını görüyoruz.

Bu kitabımızda, çağdaşlaşmanın başlangıcı olarak aldığımız bir tarihte yazılan bu bir buçuk yüzyıllık eser, Fransa tahtına geçecek olan Burgondiya dukasına bir hükümdarlık dersi vermek için yazılmıştı: *halk hükümdarlar için değil, hükümdarlar halk içindir;* onların ödevi aydın olan, halkın iyiliğini düşünen bir baba gibi, otoritesini *halkın eskimiş geleneklerini değiştirerek devleti yenileştirmektir.* Bu, halkın "kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla" dediği anlamda konuşma çeşididir. Bu çevirinin Şinasi'nin matbaasında ikinci kez basılması, çevirilecek Batı eserlerinin, zamanın sorunlarının etkisi altında seçildiğini göstermesi açısından anlamlıdır. Bununla birlikte, eseri çeviren Yusuf Kâmil'in (Paşa) ağır Osmanlıca dili yüzünden romandaki gizli anlamın sezilemediğini görerek Ahmet Vefık Paşa'nın daha sade bir dille başka bir çeviri yapması da anlamlı ve bunun anlaşıldığını göstermesi bakımından ilginçtir.

İbrahim Müteferrika zamanından beri Avrupa dillerinden tam anlamıyla çeviri değilse de aktarma niteliğinde yapılan çeviriler, en çok askerlik, fen ve niha-

yet tıp ve tabiat bilimleri alanında olmuştu. Bu alanlarda kavramlar ya Arapça karşılıklarla, ya İtalyanca, İspanyolca, Rumca ve Slav dillerinden Türk ağzına göre değiştirilen sözcüklerle ("baylonta" gibi), ya da kulağa gelen anlaşılışın karşılığı olan sözcükle karşılanırdı ("balyemez topu" gibi, "muşkat" gibi). Tanzimat dönemindeki ilerleme ve aynı zamanda güçlük bu düzeyin daha yükseğine çıkılarak insan ve siyasa felsefesinin soyut kavramlanyla karşılaşılacak olan eserlere geçilmesiyle olmuştur. İşte bu düzeydedir ki, sözünü ettiğimiz anlam çağdaşlaşması süreci başlamış, bu düşünceden parçacıklar çevrilebilmiştir.

Ziya Paşa'nın *Emile* çevirisi gibi, yapılmış olup da yayımlanmamış ve bizim bilmediğimiz çevirilerin bulunması da muhtemeldir. Bildiğimiz yayınlanan ilk yüksek düşün düzeyindeki çeviri 1859'da Münif Efendi tarafından yapılmıştır (bundan önce 1857'de Ziya Paşa'nın Moliere'in *Tartuffe'ıınü* çevirdiği söylenirse de bu çeviri ortaya çıkmamıştır). Münif Efendi'nin çevirisi kendisinin Voltaire, Fenelon ve Fontenelle'in eserlerinden seçtiği parçalardan meydana gelmiş bir antolojidir. Basılmış olan bu antoloji, *Muhaverat-ı hikemiye* (Felsefe Konuşmaları) adını taşıyordu. O zamanki dille bu yazarlan çevirmenin güçlüklerini düşünürsek, Münif Efendi'nin bu çevirisi (Şinasi müstesna) kendi zamanının bir süre için de kendinden sonrakilerin diline kıyasla bir basandır. Yaptığı seçmeler de zamanın aydınlarını ilgilendiren konular üzerinedir: boş inançlara karşı aklın üstünlüğü, aydınlanma ve eğitimin önemi.

Hukuk alanında çeviri büyük bir basan olmamıştır. *Tasvir-i efkâr'da.* Emmerich Vatel (1714-1767) adlı yazarın *Traite du droü desgens* adlı eseri *Hukuk-u nâs* adı altında yayımlanmaya başladı, fakat bitirilemedi. Bununla birlikte, hiç değilse bir yan yenilik yansıtır; *"/of* (kanun) sözcüğündenayrı olarak *droit* karşılığı olarak "hukuk" terimi yepyeni bir terimdir. Tarih felsefesi alanında en ilgi çeken iki Batılı düşünür Montesquieu ile Volney idi (bunlara çevirildiği iddia edilen Condorcet'yi de katabiliriz). Yeni Osmanlılar İbn Haldun'un tarih felsefesine karşı olduklarından, Cevdet Paşa'nın Lâle Devrinde yapılan İbn Haldun çevirisini tamamlayışı bizce gerçek bir katkı olduğu halde, kendiliğinden bir tarih felsefesi yazmaya kalkışan ve bu konu üzerinde Darü'l-fünûn'da hazırlayıcı açık dersler veren Vefık Efendi'nin (Paşa) bitmemiş *Hikmet-i tarih* kitabı onun yanında zavallı bir eser olarak kalır. İmparatorlukların yıkılış nedenleriyle ilerleme olgusunun nedenlerini öğrenmeye çalışan Yeni Osmanlıların Montesquieu, Condorcet ve Volney'den neler öğrenebildiklerini ileride göreceğiz.

Notlar

1 Beşiktaş Bilim Cemiyeti, yeniçerilerin yok edilişi olayından faydalanarak ilerici düşünü Bektaşîlik, materyalizm, Voltairecilik, dinsizlik ve Batı dil ve bilimleri ile ilgilenme gibi suçlarla damgalayanla rın baskısı ile dağıtılmıştı. Böyle olmakla beraber ve Şanîzade ayarında bir bilgin bir daha gelme mekle beraber, bu akımın tamamıyla ölmediği, Tahsin, Münif, Şinasi zamanında yeniden düşünde kendini gösterdiği anlaşılıyor. Daha fazla bilgi için bkz. Ş. Mardin, 217 ve 229-232.

2 Medrese eğitimi görmüş olan Cevdet Efendi'nin (Paşa) ayrıca tasavvuf eğitimi ihtiyacı duyarak *Mesnevi* derslerine devam ettiğini kızı Fatma Aliye anlatır. Daha sonra Fransızca'ya ilgi göstermiş, gizli kalmakla beraber bu dili çok muhtemel olarak öğrenmiştir. Kızının da gizlice Fransızca'ya ça lıştığını tesadüfle öğrendiği zaman hiçbir itirazda bulunmamıştır. *Kur'an'm* basılmasına 1874'te na sıl izin çıktığını Cevdet Paşa anlatır: "Vakanüvis Cevdet Paşa'nın evrakı", *Tarih-i OsmanîEncüme ni mecmuası,* VIII, 46(1917): 228; bkz. E. Mardin, 126-127. Namık Kemal'in Londra'da *Kur'an* basılması işi üzerinde çalışması hakkında bkz. "Kemal Bey'in bir müdâfaası", *Mecmua-iEbüzziya,* III, 25 (h 1300): 770.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Uludağ, 971-983.

4 II. Mahmut zamanında Yahudi asıllı genç bir İngiliz olan Arthur Lumley Davids (1811-1832) ilk mo dern Türk dili gramerini yazmıştır; bkz. Bernard Lewis. "The Pro-Islamic Jews", *Islam in History, 2.* baskı (Chicago, 1993) içinde, s. 144-145. Genç yaşta ölen yazarın arınesi bunun Fransızca çevirisini 1836'da padişaha sunmuştu. Bu gramerin değeri, başında Türk dili ve uygarlığının kısa bir tarihi diye bileceğimiz ilginç ve uzun bir "Giriş" bulunmasındadır. Yazar, Türk toplumlarının dillerinin Tatarca adı altında nitelendirilmesini eleştirerek, bunların tek bir Türk dilinin dallan olduğunu savunur ve geniş bir alana yayılmış Türk dili konuşan halklar toplamı olan bir Türk ulusunun bulunduğunu anlatır. Fakat Tanzimat döneminde Türk sözcüğü ile ilgili şeylere karşı Osmanlı alerjisi yaşamaktaydı. Cevdet-Fuat grameri de "Osmanlı Gramer Kurallan" adı altında çıkmıştır. Avrupa'daki *"Jeune Turc"ler* terimi "Yeni Osmanlılar" olmuştur. Buna karşılık o zamanın edebiyatının İngilizce bir antolojisini hazırlayan Wells, seçtiği şiirlerdeki "Osmanlı" sözcüğünü İngilizce çevirilerinde hep *Turc* sözcüğü ile karşılamıştı.

5 Bu dönemde Türkçe-Fransızca, Fransızca-Türkçe sözlükler Avrupalılar tarafından yazılmıştır. Redhouse'un lngilizce-Türkçe, Türkçe-tngilizce sözlüğü de bir Amerikalı zenginin para bağışı ile basıla bilmiştir. 1860'ta *Ceride-i havadis'te* bu konuda verilen haber şöyledir: "Türkiye'de Fransızca öğre nenler çoğaldığı halde İngilizce'ye rağbet olmayışının nedeni, İngilizce sözlük bulunmamasıdır. Amerikalı olup çoktan beri İngiltere'de oturan tüccar Walras (?) bu konuda *Times* gazetesine beya natta bulunan zatı çağırarak gereken parayı vereceğini söylemiştir. Bâb-ı Âlî tercüme odası memur larından olup Londra'da bulunan *Lûgat-ı osmaniye* yazan Redhouse'un Türkçe-lngilizce sözlüğü ile dil öğretimi üzerine yazılacak kitaplar için W. tarafından bin keseden fazla akça harcanmıştır. Bu kitapların bir kısmı gelmiş, bir kısmı da gelerek satışa konacaktır."

6 Türkçe basının başlayış ve gelişim tarihi için bkz. Gerçek, *Türk Gazeteciliği,* Server İskit, *Hususilik Türkçe Gazetemiz* (Ankara, 1937) ve Hıfzı Topuz, *Türk Basın Tarihi* (İstanbul, 1972).

7 Şinasi üzerine çok sayıda yayın bulunmakla beraber, en güvenilir ve toplu yazı olarak bkz Ömer Faruk Akün, "Şinasi", *İslâm Ansiklopedisi,* cilt V, s. 545-560; diğer kaynaklar burada bildirilmektedir [YN: Yeni bir yayın için bkz. Ziyad Ebüzziya, *Şinasi,* haz. Hüseyin Çelik (İstanbul, 1997)].

8 Auguste Comte'un Reşit Paşa'ya mektubu için bkz. Siyavuşgil, 755. Comte, pozitivizm mezhebini yaymak için Amerikalılara da bu çeşit mektuplar yazmıştır. Saltanatı sırasında II. Mahmut ile temas etmek üzere İstanbul’a Saint-Simon'cuların geldiğini DeKay anılarında bildirir.

9 Bu yazı için bkz. Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri,* 2. baskı (Ankara, 1960), s. 83.

10 *Tasvir-ie/kâr,* sayı 78, 6 Şevval 1279/26 Mart 1864.

11 Ebüzziya Tevfık, "Yeni Osmanlıların sebeb-i zuhuru", *Yeni Tasvir-i efkâr,* 31 Mayıs 1909-29 Şu bat 1910 (154 tefrika); alıntı, Mehmet Kaplan, *Namık Kemal, Hayatı ve Eserleri* (İstanbul, 1948), s. 47'den nakledilmiştir.

12 Volney'nin Latin harflerinin uygulanması konusundaki yazdıkları: *Oeuvres,* VIII: *L'alphabet europeen appliqué aux langues asiatiques.*

13 Cehaletin korkunç boyutları üzerine Ziya Paşa'nın tahmini için bkz. Davison, I: 82 not 55.

14 Bkz. Tahir Münif, "Islah-ı resm-i hatta dair bazı tasavvurat", *Mecmua-ijıinûn,* II, 13(1863): 69-77; ayrıca bkz. Fevziye Abdullah Tansel, "Arap Harflerinin ıslahı ve değiştirilmesi hakkında ilk teşebbüsler ve neticeleri (1862-1884)", *Bel/eten,* XVII, 66(1953): 223-249; Levend'in kitabı, yazı reformu üzerine yapılan tartışmaların ve ilk deneylerin en toplu incelemesidir.

15 Ahundov'un hayatı ve eserleri için bkz. "Mirza Fethali Ahundov", *Türkyurdu,* I, 5(1327/1912): 127-131. Şinasi gibi Fethali de geleneklerin ve eski inançların anlamsızlıklarını eleştiren oyunlar yazmıştır. Harf konusunu tartışan kurulun üyelerinin bu eserleri okuduğu, harf sorunu üzerine verilen raporda şöyle bildiriliyor: "Bunlar, Doğu ülkelerinde yaygın anlamsız düşüncelerin gülünçleştirilmesi düşüncesi ile yazılmış, felsefi konuları bulunan faydalı eserler olduğundan ileride kurumumuz tarafından Osmanlı diline çevirilerek yayımlanacaktır."

16 Arap harflerinin ıslahı için yapılan deneyler üzerine bkz. İskit, 145-146.

17 Anlam sorunu üzerine iyi bir çözümleme için bkz. Ş. Mardin, 244. Burada Sami Paşa'nın "anlam"ların evrenselliği görüşüne değinilmiştir. Gerçekte ise semantik bir sorun olarak "anlam", toplumsal ilişkilerin belirlediği çerçeve için ve "anlaşma" aracı olan sözcükler aracılığı ile olur. Bu çerçeve ve araçlardan soyut olarak "anlam", halk sağduyusunun sezdiği gibi, Karagöz-Hacivat oyunlarındaki konuşmalarda görülen "bayram haftası-mangal tahtası" denklemi biçiminde olur.

18 *Tasvir-iefkâr,* sayı 8, 27 Muharrem 1279/24 Temmuz 1863.

IX TANZİMAT'A

TEPKİLER

1. İlk siyasal örgüt

Anayasa akımının kaynaklan buraya kadar gördüğümüz koşullardadır. Bu akımın, Batı düşününün ve siyasal devrimlerinin doğrudan doğruya etkisi altında ya da onlara paralel olarak yürüdüğü, ne ilk aşamasında (1859), ne ikinci aşamasında (1865), ne de üçüncü aşamasında (1876) söylenebilir. Tersine, önemli noktalarda bunlara aykırı yönleri olduğunu bile göreceğiz. Böyle olmakla birlikte, Batı'nın siyasal düşününün etkileme durumuna gelmesi de bu "üçüncü" akımla başlar. Yalnız, bu etkilerin aldığı biçimleri belirleyen görünüşler, Tanzimat'ın Osmanlı İmparatorluğu çerçevesi içinde yarattığı siyasal ve kültürel bunalımların özellikleridir.

Tanzimat'a karşı ilk siyasal tepki, Osmanlı devletinin çağdaşlaşma sorununun gerektirdiği reformlar onu Batı devletlerinin baskıları altına soktuğu halde (ya da bu yüzden), reformların Müslüman halka yarar sağlamamasının yarattığı tepkidir. Buna ulusçuluk (Türklük) tepkisi demekten çok şeriatçılık (Müslümanlık) tepkisi demek gerekir. Zaman farkını hesaba katmamak koşuluyla, Avrupa' daki benzerleriyle ilkayrılık burada başlar. Yine bu nitelikten ötürü, ilk tartışacağımız tepkide dinci, Batı karşıtı, Tanzimat karşıtı renkler bulunduğu için, sonralan kimi yazarlar bu tepkiyi ilerici bir adım olarak nitelendirdikleri halde, kimi yazarlar da bunu *gerici* olarak nitelendirdiler. Halbuki, yalnız bu birinci tepki aşamasında değil, ikinci hattâ üçüncü aşamalarda da ilerici olan yanlarla gerici olan yanların ne denli içice geçmiş olduğunu göreceğiz. Onun için bu süreci basit bir ileri-geri şeması içinde nitelendirmek yeterli değildir.

ilk tepki, 1856 Reform Bildirisi'nin yayımlanışından üç yıl sonra, 1859'da meydana çıkarılan *Kuleli Olayıdır.* Bu olay, düşün planında bir iz bırakmadan o denli geçici oldu ki, sonraları ondan sözedenler olaydaki gizli örgütün gerçek adının ne olduğu üzerinde bile ne kesindirler ne de birleşik. Kimilerine göre gizli örgütün adı "Şeriatı Tutma Cemiyeti", kimilerine göre "Fedaîler Cemiyeti"dir (Fedaî, İslâm geleneğinde, bir dava uğruna kendi isteğiyle rol alarak, ölümü de göze alıp bir tedhiş eylemine girişen kişi demektir). Bu cemiyetin ne zaman kurulduğunu, ne kadar ömrü olduğunu da bilen yoktur. Ancak, 1859'da meydana çıkanldığını biliyoruz. Üyeleri Kuleli'de yargılandıkları için olaya bu ad verildi. Yoksa, bir olay varsa, bu orada olmamıştır.

Fakat, gizli örgütün amaçlan, üyeleri hakkındaki bilgilerin karanlık kalışı, girişimin niteliği hakkında birbirini tutmayan yorumların yapılması, bize olay üzerine gerekli aydınlığı verecek niteliktedir. Bir kez, cemiyetin yalnız yakalanmış ve yargılanmış üyelerinin bile çeşitli kaynaklardan geldiğini öğreniyoruz. Bunların içinde yüksek rütbeli subaylar, aydınlar, medrese öğrencileri, bir şeyh, bir müftü, bir hoca vardır. Hükümeti devirme amacı gerçekleşirse, katılma vaadinde bulunan daha çok sayıda asker ve sivil kişiler bulunduğu anlaşılıyor.[1] Olayın yüzeyde kalmış görünüşünün bir nedeni daha vardır. Âli Paşa hükümetinin Avrupa elçilerine olayı küçük göstermeye çalıştığı, devirme akımıyla ilişkili, çoğu devlet memuru olan kişileri dolaylı yollardan başka yerlere atayarak bunları bir daha böyle siyasal eylemlere geçemeyecek duruma getirdiği anlaşılıyor.[2]

Gizli cemiyetin amacı ve ideolojisi ne idi? Yorumlayıcılar arasındaki görüşayrılıklan en çok bu iki soruya verdikleri cevaplardadır. Yakalayanları yargılayanlara göre (yargılama açık yapılmamıştır), bunlar padişahı öldürerek hükümeti devirecekler, Tanzimat rejimini kaldıracaklardı. Birinci iddianın gerçeğe uygun olduğundan şüphe edebiliriz. Gizli ve savunucusuz yapılan bu yargılamada suçu ağır göstererek cezayı da ağırlaştırma eğiliminin bulunması doğaldır. Padişahın gözüne girmek isteyen kişiler komplonun padişahın canına çevrili olduğuna onu inandırmaya çalışmışlardır.[3] Şehzade Abdülaziz'in bu komploda parmağı olduğu söylentisi doğru ise (Osmanlı tarihinin geçmişinde bunun çok örnekleri olduğu gibi, bundan sonra da benzerleri görülecektir), güdülen amacın ordu yardımıyla hükümeti devirerek Abdülmecit'i tahttan indirmek, yerine Abdülaziz'i oturtmak olduğu anlaşılıyor. Osmanlı tarihi darbelerinin *(coup'hrınm)* doğrultusuna uygun düşen budur.

Olayın belki en ilginç yanı, ordunun siyasal hayatta rol oynayacak bir güç haline gelmek üzere olduğunu göstermesidir. Olayı küçük gösterenler gibi, büyük gösterenler de yazılarında işin içinde (hattâ başında) yüksek rütbeli subayların

bulunduğunu ileri sürerler. Örneğin, Abdülhamit zamanında yazan Ahmet Mithat Efendi bile, "birkaç kısa fikirli" kişinin, "kendilerini Osmanlı hamiyyeti, İslâm gayreti erbabından sayan" birtakım kişilerin "güya bazı ıslahatı zorla" yaptırmayı göze aldıklarını, toplanan bu "beş on gaflet erbabfnın "bendegânın en sadıkları tarafından ihbar" edildiğini söylediği halde, bu kişilerin "askerî subaylar" ve "mülkî memurlar" olduğunu da farkına varmadan bildirir.[4] İstanbul'da yaşayan Vambery, Wanda ile Engelhardt gibi yabancılar hareketin başında, Manastır'a atanan Üçüncü Kolordu (?) Tümen Komutanı Hüseyin Daim Paşa'nın bulunduğunu söylemekte birliktirler.[5]

Yüksek subay, sivil mülkiye erkânı ve Şeyh Ahmet gibi kişilerden başka üçüncü bir unsur, genç aydın kuşağıdır. Ebüzziya Tevfık, bunlar arasında Şinasi'nin bulunduğunu iddia etmekle birlikte, bunu doğrulayan bir belge bulunmadığı gibi tutuklananlar arasında da görülmüyor. Fakat iddiada bir gerçek payı olabilir; çünkü Şinasi'nin, edebiyat kitaplarında "sakalı olmadığı için" üyesi bulunduğu Yüksek Maarif Meclisi'nden çıkarıldığı yollu anlamsız kalmış olay bu zamana rastlar. Yargılananlar arasında Şinasi'nin Paris'e gitmeden önce çalıştığı Tophane'de yakından tanıdığı iki kişi de var. Dış gözlemcilerin bildirdiğine göre, gizli cemiyetlerde bulunanların çoğu Tophane ve Bahriye'dendi. Cemiyetin gizli yanına katılmamış olsa bile Şinasi'nin bu olayla başlayan akımda sanıldığından çok etkisi olduğunu göreceğiz.

İçinde paşaların, memurların, ulemânın, "genç'lerin bulunduğu böyle karışık bir cemiyetin ideolojisinin ne olabileceği konusu, Türk ve yabancı yazarların kafalarının en karıştığı, en çatışıklaştığı bir konu olmuştur. Bu karışıklığa düşmelerinin başlıca nedeni, bize göre, olayı "devrimcilik" ve "anayasalı meşrutiyet kurma" ölçülerine göre değerlendirmelerinden ileri geliyor. Fransız diplomatı Engelhardt gibi hareketin ordu içinde doğduğunu ileri süren Polonya asıllı Fransız subayı VVanda, bunu Kınm Savaşı dolayısıyla subayların Fransız ve İngiliz subaylarıyla tanışmalarına bağlar: "Kınm savaşından sonra, Türk ordusunun subaylan arasında liberal eğilimler gözükmeye başladı. Yeni fikirler, daha aşağı kademelerdeki memurlar ve ulemâ arasında da yayıldı." Engelhardt bu fikirleri Avrupa'daki devrim olaylarının estirdiği rüzgârların getirdiğini ileri sürer. Kastettiği devrimcilik, Avrupa'daki 1848 devrimleri ve aşağıda sözünü edeceğimiz Mazzini-Garibaldi devrimciliğidir. Vambery, olayı anayasa meşruiyetçiliği akımının ilk görünüşü olarak tanımlar. Ayrıca, Hüseyin Daim Paşa'nın 1848 Macar devriminin bastırılması üzerine Türkiye'ye sığınan Macar devrimcilerinden etkilendiğini ileri sürer. Bu Macar mültecileri (katalım: Polonya devrimcileri) arasında Müslüman olup Osmanlı ordusunda komutanlık mevkiine gelenler,

paşa olanlar vardı. Olay üzerine tek monografiyi yazan Uluğ İğdemir,[6] yargılama tutanaklarına, hacı ve hocalara, biri Çerkeş, öteki Arnavut asıllı iki paşaya, "didon" lakaplı alafranga bir gence bakarak bunlardan kurulu bir cemiyetin devrimci bir cemiyet olamayacağı sonucuna varır. Arnavut asıllı Cafer Paşa'nın Kuleli'ye götürülürken kendini denize atarak boğulmasından da bu kişinin cahil bir adam olması gerektiği sonucunu çıkarır; fakat bu generali tanıyan Wanda, bunun tersine onun İtalya ve Avusturya'da bulunmuş, İstanbul'da Avrupalılarla düşüp kalkan, bir İngiliz generalinin kızıyla aşk ilişkisi olan, monden yaşayışlı, kültürlü bir adam olduğunu ileri sürer.[7]

Görülüyor ki, bir yoruma göre Kuleli Olayı ilk devrimcilik olayıdır. Tanzimat'tan daha ileri giden, Batı modelinde liberal eğilimli, halkı temsile yetkili olan bir parlamento rejimi kurmayı güdüyordu. İkinci yoruma göre ise, Tanzimat'ın ilericiliğini yıkıp şeriatı geri getirmek isteyen gerici bir girişim olayıdır. Engelhardt olaydakilerin ideolojisinin ne olduğunu kestirenıediğini kabul etmekle birlikte, birbirinden farklı ve iyice belirlenmemiş iki fikir unsurunun bu işte birbirine karışmış bir halde bulunduğunu sezmiştir. Bu birbirine ay kın akımlardan birinin "mutaassıpların İslâm dinini, Avrupa müdahalesinin hakaretlerinden kurtarmak" amacını güttüğünü sandığını, ötekinin "Şarklı bir Hıristiyan" imzasıyla, nerede yayımlandığını bildirmediği bir yazıdan anladığına göre, "sorumlu bakanlardan kurulu bir kabineyle ırk ve din farkı gözetilmeksizin halkın seçtiği kişilerden kurulu bir mebuslar meclisi" istediğini sandığını yazar. Bu ikinci fikrin, hangi çevrelerde gelişmekte olduğunu daha sonraki olaylardan tahmin edebileceğiz.

Yargılananların bu ikinci fikri benimseyen kişiler olup olmadığını bilmiyoruz. İhtimal ki paylaştıktan fikir, amaçlarının meşrutiyet yönetimi kurmak olmadığını kesinlikle savunan Mehmet Galip - Ali Rıza da[8] dahil olmak üzere, lehte ve aleyhte yazanların birleştiği gibi, saray, hükümet, dış borçlar, bozuk düzen yönetim karşısında şeriata uygun, meşveretli bir yönetim kurulması, bunu sağlayacağını umduklan şehzadenin tahta getirilmesi fikridir. Nitekim, ikinci devrim girişiminde, hattâ anayasa akımının gizli olmaktan çıktığı kanun-ı esâsîcilik döneminde de görülen amaçlar bunlardı.

Benzetildikleri 1848-1860 dönemi Avrupasının devrimci, liberal, anayasacı *{constitutionalist)* akımlarında bulunan üç özellik bunlarda yoktur: a) yabancı bir devletin yönetimi altında yaşayan bir ulusun kurtuluş savaşı (Rusya, Avusturya-Macaristan İmparatorluklan'nın hükmüne karşı gelen Polonya, Macar özgürlük savaşlan gibi), b) parçalı bir halde bulunan bir ulusun bağımsız ulusal birlik kurma savaşı (İtalya ve Almanya'da olduğu gibi), c) halk egemenliğine dayanan anayasalı ve parlamentolu monarşi ya da cumhuriyet kurma savaşı. Burada-

ki amaçlar ulusçuluk değil, Osmanlılık birliği; cumhuriyet ya da anayasal devlet rejimi değil, İslâmlık'ın ve Osmanlı geleneğinin meşveret usulü ile iyi bir padişah ve namuslu bir hükümet kurulması isteğidir.

2. İkinci siyasal örgüt: "Genç" akımı

İkinci devrim girişimi 1865'te kurulmuş olan "Ittifak-ı Hamiyyet" adlı bir örgütten gelmiştir (O dönemde "hamiyyet", *"patriotism"* anlamında kullanılıyordu. Bugünkü deyimle cemiyetin adı *Yurtseverler Birliği* olur).[9] Bu sonuçsuz kalmış girişimin analizi de bize o zamanki Batı'daki benzer devrimlerden farklı olarak, devrimcilik, ulusçuluk ile anayasacılığın birlikte yürümediğini, devrimci yanın bir tedhişçilik eylemi olarak kaldığını ve, eğer iddia doğru ise, Âli Paşa'yı öldürüp (daha sonraları ona rahmet okutan) Mahmut Nedim Paşa'yı getirmeyi düşünen üyeleri bulunduğunu gösterir.

Bu cemiyetin başlangıcı, kuruluşu, üyeleri, örgütlenişi üzerine verilen bilgiler de bir esrar perdesine bürünmüş olarak kalmıştır. Fakat bu cemiyetle ilgili başka bazı olayların aldığı seyrin özellikleri bakımından daha ilginçtir. Bunda önderlik ordu mensuplarında değil, "genç'lerdedir. Üyeler arasında bir hükümet darbesini kolaylaştıracak iki kişi de var: Biri zaptiye nazır muavini, öteki İstanbul karakolları feriki! Bunda da şehzade motifi varsa da, girişim sonuçsuz kaldığından bu şehzade (Murat) sahneye çıkamamıştır (Murat, Abdülmecit'in oğlu olduğu halde, babasının ölümünde yerine Osmanlı geleneğine göre amcası padişah olmuştu).

Bu girişim de padişahlık kurumuna, hattâ padişahın kişiliğine karşı değil, Tanzimat'ın padişah istibdadını kaldırmak için onun yerine koyduğu paşalar istibdadına, özellikle Âli Paşa'ya karşıdır. Âli Paşa, içinde 14 millet bulunan bir imparatorlukta halkı ya da milletleri temsil edecek bir parlamento rejimi kurulamayacağı inancında idi. Hele İslâm halk böyle bir düzeye gelmemişti. Basın üzerine şiddetli bir baskı koymuştu. Yabancı dildeki gazetelere hükmü geçmemekle birlikte, onlara karşı da hükümetin beslediği başka yabancı gazeteleri kullanıyordu. Cevdet Paşa bile onu istibdat eğilimli olmakla suçlar. Bir toplantıda Âli Paşa, her halde ulemâdan olan Cevdet Paşa'dan destek göreceğini sanarak: "Tanrı, bu millet ve memleketin mutluluğunu sağlamayı beş altı kişiye vermiştir; hail ü akd kişileri olarak devlet işlerini onların çevirmesi gerekir" demiş (İslâm ve Osmanlı geleneğinde *hail ü akd*, çözme ve bağlama erleri, *biat* töreni ile hükümdan meşrulaştıran kişilerdir). Cevdet Paşa, "Ben bu kadar istibdattan hoşlanmadığım için sustum; fakat susmamın, fikrine katılmadığımı gösterdiğini anladı ve bunu çok

abes buldu" der.[10] Demek ki bu Âli Paşa, yetki koltuğuna oturunca oraya Tanrı tarafından bir daha kalkmamak üzere gönderildiğine inanan devlet adamlarının ilkidir.

Hükümet ciddî politik ve malî güçlükler içinde olmakla birlikte, dış politika dengesi yerinde olduğundan, yani isteklerde bulunmada Batı devletleriyle Rusya arasında birlik olması gibi bir koşul bulunmadığından, örgüt basan kazanamadı; içlerinden birinin haber vermesi üzerine ortaya çıkanldı. O sırada, 1865'te Fransa hükümeti, gerekli reformlar hakkında geniş kapsamlı bir proje vermişti. Fakat bu projedeki üstün istek, daha önce İngiliz projesinde de olduğu gibi, bir anayasa rejimi kurulması değildi.

Tedhişçi bir eylemle hükümeti devirme girişimi Yurtseverler Birliği'nin ortaya çıkanlmasıyla sonuçsuz kalmakla birlikte, bir gençlik ve düşün akımı olarak temsil ettiği huzursuzluğun etkilerinin devam etmesine yarayan olay, Halil Şerif Paşa'nın, Fransa'nın destekleyeceğim umduğu bir anayasa rejimi muhtırası hazırlaması, daha sonra bunu kendi akrabasından ve maliye bakanı olan Mustafa Fazıl Paşa'nın, kendi amaçlarına araç olarak kullanmak üzere, *bit gençlik akımı* haline gelmesinde önderlik etmesi olmuştur. Bunların yardımıyla, bu cemiyette bulunan ve bulunmayan bazı gençler Avrupa'ya geçerek, orada ilk kez ulusçu Avrupa devrimcileri ile (Polonyalı, İtalyan, Romen devrimcileriyle), hattâ Marksçı sosyalist devrimcilerle tanışmışlardır. Fakat bu tanışmalarda, bu gençler her iki devrimci gruba özgü fikirleri paylaşamadılar; Osmanlı tmparatorluğu'nda anayasalı rejim davası üzerinde Avrupa devrimcileriyle birleşemediler.

Avrupa'nın devrimci akımlarının sözü edilen ilkiyle tanışma, gençlerin Avrupa'ya gidişlerinden önce başlamıştı. Bunda da en büyük rolü oynayanın Şinasi olduğuna kuşkumuz yoktur. Cemiyet hakkında bilgi veren ve kendisinin de üyesi olduğunu iddia eden Ebüzziya'ya göre Yurtseverler Birliği, elde ettikleri iki kitaptan öğrendikleri *Carbonari* örgütlenme modeline göre "hücre'ler halinde kurulmuştu (Daha sonraları, çok kişiler bu hücrelere kayıtlı olduklarını iddia ederler. Bunlardan biri, anayasa olayındaki rolünü göreceğimiz Süleyman Paşa'dır).

Carbonari (İtalyanca "kömürcüler" demektir) örgütü İtalya'da Fransız Devrimi fikirlerinin etkisi altında 1820'de doğan ve amacı ulusal, cumhuriyetçi bir italyan siyasal birliği gerçekleştirmek olan örgütlerin en ünlüsüdür (Bunlardan biri olan Silvio Pellico'nun, konuldukları hapishaneleri anlatan ünlü eseri *MesPrisons* Osmanlıca'ya çevrilmiştir). Mason örgütlenişini model alan *Carbonaro'lar,* devletlerin orduları ve polisleri karşısında her yerde başarısızlıklara uğradılar; hücre fedaileri hapishane hücrelerinde çürüyen kahramanlar oldular. 1834'te, bu hücrelerle devrim yapılamayacağını anlayan Mazzini'nin kurduğu *Giovane Italia,* İtal-

ya'da ve daha sonra bütün Avrupa'da *Jeune Europe* akımı halinde 1850-1860 yıllarında yayıldı. Siyasal fikirlerin eğitim görmüş gençler arasında yayılması gençliği *i/eune'lüğü)* Avrupa'nın birçok ülkelerinde ilk kez görülen bir *devrim gü cü* durumuna getirmişti. Fakat arkasında yurtseverlik ve ulusçuluk heyecanı gele neğini *buakanjeune* girişimleri de her yerde bastınldı. En güçlü olduğu İtalya'da bile bir basan elde edilemedi. Üçüncü aşamada (1860), o zamanın Che Guevara'sı ya da Castro'su diyebileceğimiz Garibaldi'nin temsil ettiği gönüllü gerillacılar devrimciliği başladı. Onun önderliği altında İtalyan ulusal kurtuluş ve birlik cep hesinin yürüttüğü savaşlar basanlar kazandı. İtalyan siyasal birliğinin kuruluşu nu tamamlamak için Vatikan devleti ordusuyla karşılaşmak gerekti. İşte o zaman Fransa'da büyük tepkiler yaratan bir iş oldu. 1852'de başlayarak Fransa'da im paratorluk ve gerici bir diktatörlük kuran III. Napolyon, Kilise'yi kendine destek yapmak için 1867'de Papalık ordusuna yeni tip tüfeklerle donanmış Fransız as keri göndererek Garibaldi kuvvetlerinin ezilmesini sağladı. 1852 Anayasası'nı sı kı bir basın kontrolü altında ve polis sayesinde işlemez duruma getiren yönetimi yüzünden Mazzini-Garibaldi yanlısı cumhuriyetçilerin *vejeune'lerın* Fransa'dan çekilenleri arasında İstanbul'a yerleşenler vardı.[11]

İstanbul'daki Yurtseverler Birliği üyelerinin *Carbonari* kitaplarını bu sürgünlerden elde etmiş olmalan pek muhtemeldir. Fransa'dan İstanbul’a gelip yerleşen ve gazetecilik yapan bir *jeune,* Şinasi'nin daha Paris'te iken tanıştığı Giampietri'dir.[12] Yeni Osmanlılar'dan söz eden edebiyat kitaplarında adı hep Jean Pietri olarak geçen Giampietri, İtalyan asıllı Mazzini-Garibaldi,yi?M/2£'lerinden biridir. İstanbul'da Napolyon'u tutan ve Âli Paşa tarafından beslenen *La Turquie* gazetesine karşı *Presse d'Orient* adlı bir gazete çıkarıyordu. Bu gazetenin, Kuleli Olayı sırasında kapatılması ilginçtir. Bu sıralarda Şinasi, şiirlerini bu gazetenin matbaasında bastınyordu.[13] 1860'ta, ya da 1861 başında Giampietri, *Courrier d'Orient* adında yeni bir gazete çıkarmaya başladı. Bu iki tarihin ilgimizi çekmesi gerekir; çünkü, Şinasi'nin başyazarlığını yaptığı *Tercüman-ı ahvâl* ve arkasından Mustafa Fazıl Paşa'nın para yardımı ile kurulan ve Şinasi'nin yönettiği *Tasvir-i efkâr* gazeteleri bu tarihlerden önce çıkmaya başlamıştır. Cevdet Paşa, Abdülhamit ve başkalan *Courrier d'Orient* ile *Tasvir-i efkâr'm* genç kuşağın, "efkâr-ı serbestâne" yanlılarının toplandığı çevre olduğunu belirtirler. Namık Kemal, bir yazısında, Şinasi'yi bu kuşağın çevresinin gerçek "reisi" olarak tanımlar.[14]

Courrier d'Orient ile *Tasvir-i efkâr* arasında daha ileri bir bağlantı olduğunu tahmin edenler de vardır. Bu tahmine göre *Tasvir, Courrier'nm* Türkçe eşiydi. Şinasi bazı yazılarını önce *Courrier'de.* çıkartıyor, sonra bir yabancı gazetesinden çevrili bir yazı olarak *Tasvir'dt* basıyordu. Ecnebi postalanmn ve muhabirlerinin

dokunulmazlığı sayesinde *Courrier'At* çıkan yazılar Paris'te *Journal des Debats'ya* da hemen yansır, Paris'teki *Jeune* çevrelerinin yazılan da kısa süre içinde *Coum'er'de* gözükürdü.[15]

Şinasi'nin *Tasvir'ı* ansızın bırakıp, kendisi hakkında yazanların nedenini bulmakta zorluk çektikleri Paris seyahatine çıkması, yukarıda sözü geçen Mustafa Fazıl Paşa'nın da sözde malî reform sorunları yüzünden Sadrazam Fuat Paşa ile arasının açılması üzerine Paris'e gittiği tarihe rastlar. Yukarıda değinildiği gibi, Fransa hükümeti 1866'da Rusya'nın isteklerini hükümsüz bırakacak reformlar üzerine geniş kapsamlı bir reform projesi vermişti (Yukarıda gördüğümüz lise ve üniversite kurulması da bu projeden çıkmıştır). Asıl önemli yanları yönetim, maliye ve özellikle vakıf topraklar da dahil olmak üzere bütün toprakların özel mülkiyet haline getirilmesi, a'şar ve iltizamın kesin olarak kaldırılması, banka ve kredi müesseseleri kurulması hakkında öneriler bulunan bu proje karşısında, Mustafa Fazıl'ın yeğeni ve sonra damadı olan Halil Şerif Paşa'nın bir anayasa muhtırası hazırladığına değinmiştik.

1866'da bu, açıkça tartışılan bir konu olmuştu. Bunun en çok yansıdığı çev re de *Courrier d'Orient* çevresiydi. Zaten Tunus, Mısır ve Romanya gibi bölgeler de anayasamsı uygulamalar başlamıştı.[16] Fakat öyle gözüküyor ki, muhteviyatı nı bilmediğimiz Halil Şerif muhtırasının önemi, anayasa fikrinden ziyade bu uy gulamalardan esinlenerek federal yapıda, merkeziyetçi olmayan bir Osmanlı birli ği devleti kurulması fikrinde yatar. Bu doktrinin, anayasa akımını tâ İttihat ve Te rakki zamanına dek bir gölge gibi izlediğini, anayasa akımına başlıca güçlükler çı karan bir sorun olduğunu göreceğiz. .

Şubat 1867'de İstanbul'da yabancı basında geniş bir anayasa tartışması başladı. Bu kampanyayı başlatan da *Courrier d'Orient'du.* Yazıların çoğu Osmanlı İmparatorluğunda anayasal rejimin uygulanabileceği tezi üzerinedir. Namık Kemal'in bile bu görüşle o zaman tanıştığı, hiç değilse teze o zaman aklı yattığı anlaşılıyor. Bir tanıdığına, "Geçen gün Giampietri ile meşrutiyeti konuştuk. Herif iki saat söyledi. Nihayet meşrutiyetin bizde de yürütülebileceğine beni inandırdı" dediği anlatılır.[17]

Mustafa Fazıl belki gerçekte anayasacı idi; fakat kesin olarak bildiğimiz, bununla ilgisi olmayan kişisel bir davası da olduğudur. Bu kişisel dava için "genç"ler arasında bir akımın gelişmesine maddi yardımda bulunmuştur. Kişisel davası Mısır Hidivliği'nin varisliği sorunudur. O zaman Mısır valiliğinde büyük kardeşi İsmail Paşa bulunuyordu. 1841'de verilen bir fermana göre bu valilik, Osmanlı geleneğinde olduğu gibi, babadan oğula değil, hanedanın en büyük oğluna geçecekti. İsmail, istanbul hükümetinden bunu değiştirerek babadan oğula geç-

meşini sağlamaya girişti; böylece Mustafa Fazıl asla oraya vâris olamayacaktı (Gerçekte, İsmail'in istediği gerçekleşmeseydi de olamayacaktı, çünkü büyük kardeşinden önce kendisi öldü). İsmail'in isteğine Âli ve Fuat Paşalar karşıydı; ancak kendi kardeşinden sonra padişah olan Abdülaziz de, Murat ve Abdülhamit'i padişah olma umudundan yoksunlaştırarak kendi oğlunu şehzade yaptırmak istiyordu. 18

Fazıl çok zengin, aydın, nüfuzlu, başanlı ve ataktı. Malî bunalım dolayısıyla düşündüğü reformu Fuat Paşa'nın uygulamadığını, bir iftarda padişaha sert bir dille anlatmıştı. Günün birinde sadrazam olması ihtimalinden de huylanan Âli ve Fuat, kendisini istifaya zorladılar. Fazıl, şubat 1865'te Paris'e gitti ve denildiğine göre Fransız makamlarına fikirlerini ve projesini sundu. Halil Şerif ve Şinasi de o sıralarda Paris'teydiler. Temaslarının olumlu karşılandığım yayan Fazıl, dönüşünde yeni bir makama atanmışsa da kısa süre sonra hükümet aleyhinde kışkırtmalarda bulunduğu gerekçesiyle memleketi terk etmeye çağrıldı; o da 4 Nisan 1866'da Paris'e döndü. Fazıl'ın kuvvet gösterilerinden ürken Âli ve Fuat Paşalar, ismail Paşa'ya dönerek onu İstanbul'a davet ettiler ve istediği veraset kanunundan başka hidivlik ve sadrazamlık unvanları, Mısır içinde kanun yapma yetkisi ve yabancı devletlerle siyasal olmayan antlaşmalara girişme hakkı verdiler. Bu ödünlere karşılık olarak, Mısır vergisi iki katına çıkarıldı; hükümetteki paşalar böylece malî bunalım karşısında rahat bir nefes aldılar!

Fakat Mustafa Fazıl, 1866 yazında ve 1867 kışında İstanbul'daki gençlerle *Courrier d'Orient* aracılığıyla temas halindeydi. Muhtemel olarak bir *jeune* örgütü kurma ve buna katılacak gençleri Giampietri ve Şinasi aracılığıyla sağlama hazırlıklan içindeydi. İsmail Paşa'nın istekleri yerine getirilince kesin olarak harekete geçmeye karar verdi. Buna da Brüksel'de çıkan *LeNord* adlı bir gazetenin yayımladığı bir havadis vesile oldu. Bu havadise göre, Mustafa Fazıl Paris'e, haklarına karşılık olarak aldığı muazzam servetin yatırım işlerini görüşmek üzere gelmiş, Oppenheim maliye firmasıyla görüşmeler yapmakta idi. Mustafa Fazıl, bu gazetede 7 Şubat 1867'de çıkan yalanlama yazısında Avrupa'ya böyle işler için gelmediğini, ulusal davalarla meşgul olduğunu, büyük *Jeune Turc* partisinin kurulduğunu ve bu partinin temsilcisi olmakla şeref duyduğunu bildirmiştir.[19]

Bu arada yayımlanan bazı haberlerin ve yazıların tarihlerine dikkat edersek, olayın sadece Avrupa'da Mustafa Fazıl'ın çevresinde geçmediğini anlarız. 25 Ocak 1867 tarihinde İstanbul'dan yazılan ve 6 Şubat 1867'de *Journal des Debats"*da çıkan bir muhabir havadisinde, Mustafa Fazıl yalanlama yazısının çıkışından önce, *Jeune* Tire'lerin önderi olarak tanımlanıyordu (Şinasi'nin Paris'te *Joumal des Debats* yazarlanyla tanıştığına daha önce değinmiştik. Bu gazetede

Halil Ganim gibi Osmanlı Hıristiyan Arap aydınlan da vardı. Bu zat Kanun-ı Esâsî'den sonra mebus da olmuştur. Muhtemel olarak Rum aydınlarından ve Alexandre Dumas'nın sekreteri olan Teodor Kasap da orada idi). Bu havadis aynı zamanda, bu liderliğin birkaç hafta önce olmuş ve bir cemiyet kurulmuş olduğu izlenimini verecek biçimde yazılmıştı. Demek ki, 7 Şubat'ta *Le Nord'âa* çıkacak olan açıklama, 25 Ocak'ta İstanbul'da biliniyordu ve havadis de *Courrier d'Orient* çevresinden geliyordu.[20] Bunda ayrıca Mustafa Fazıl'ın malî durumun tehlikeleri hakkında padişaha bir muhtıra verdiği, daha sonra da gerekli reformlar hakkında ayrıntılı bir proje yollayacağı bildiriliyordu.

Le Nord'da çıkan yazı, tabii *Courrier"*de çıktı. 8-13 Şubat arasında Ali Suavi'nin yazarlığını yaptığı Filip Efendi'nin *Muhbir* gazetesinde de çevirisi çıktı.[21] iki gün sonra Namık Kemal bunu *Tasvir*&t* (sayı 461, 11 Şubat 1283) çıkardı ve başına sadece şöyle bir not ekledi: *"Muhbir* gazetesi devletlû Mustafa Fazıl Paşa hazretleri tarafından bâ-imza *Nord* gazetesine gönderilen tezkire-i hamiyetkâranenin tercümesini neşretmişti. Bunda Türkistan'ın erbab-ı şebab-ı... vs." Bundan anlıyoruz ki, Paris'te Mustafa Fazıl - Halil Şerif - Şinasi yakası ile İstanbul'da *Tasvir* - *Courrier* - *Muhbir* yakası arasında Giampietri eliyle haberleşmeler oluyordu ve muhtemel olarak Namık Kemal henüz *bujeune'lüŞd* benimsememişti.

Abdülaziz'e seslenen Fransızca açık mektup da 7 Mart 1867'de geldi.[22] Bunun da Fransızca metninin, bu gelişten önce *Courrier* çevresinde bilindiği kesindir. Metni henüz açıklanmamış olmakla birlikte, hiç değilse varlığı 25 Ocak 1867'de İstanbul'da biliniyordu.

Bu açık mektubun yazarı kimdi? Bu sorunun birçok kişinin aklına gelmesi, Mustafa Fazıl'ın bir dava adamı olarak böyle bir mektup yazamayacağı düşüncesinden doğar. Paşa çok zengin bir adamdı; sekreteriyle, memurlanyla, Avrupa'da seyyar bir maliye karargâhı gibi dolaşırdı. Avrupa'nın yalnız maliye spekülatörleri değil, gazetecileri de bu servetten birşey koparmaya çalışırlardı. İngiltere'de Da-vid Urquhart'ın çıkardığı *The Diplomatic Review'ya* göre, mektubu yazan bu para koparmaya çalışanlardan biri olan Eflâklı Romen gazeteci Gheorghe Ganesco'dur (Ali Suavi de yazar olarak aynı adamı gösterir).[23] Fakat devrimcilerin düşmanı olan bu derginin ileri sürdüğü gibi Ganesco para koparma peşinde koşan serseri bir gazeteci değil, kültürlü *birjeune'dü.* Romanya'nın Rusya'nın baskısı altında olmasına ve başına Hohenzollern ailesinden bir prens konmasına karşı olan devrimci Romenlerdendi. Bunlar Romanya'nın çarlık otokrasisinin yönetimi altına girmektense Osmanlı federal birliğinde kalmasını istiyorlardı.ayrıca Ganesco, Paris'te ünlü bir Fransız cumhuriyetçisi tarafından çıkarılan *Liberte* dergisinin yazarlarındandı ve denildiğine göre Herder'den esinlenen fikirleri vardı.

Fakat bize öyle geliyor ki, mektup Avrupa'da değil, İstanbul'da yazılmıştır. Yazarın Ganesco olarak gösterilmesi, açık mektubun ilk önce *Liberte'âs.* çıkmış olmasından doğma olabilir. Giampietri ile Şinasi'nin bilinen fikirleriyle mektupta asıl önemli olan ve az sonra göreceğimiz iki fikir arasındaki benzerlik açıktır. Giampietri'nin 16 Ocak 1867'de, yani Fazıl ve Şinasi Avrupa'da, Namık Kemal *Tasvir'de* iken çıkan bir yazısı, "ırk ve din farkı olmaksızın toplumun bütün sınıflarının çıkarlarının temsil edileceği bir meclis" fikrini güden bir makalesi sonradan *Muhbir'in* bildirdiğine göre ikinci kez olarak basılmıştı.[24] Namık Kemal'in sözünü ettiği iki saatlik konuşma da bu sıralarda yapılmış olsa gerektir. Burada güdülen fikir, parlamentolu federal bir rejimdir; soyut bir meşveret rejimi değildir. Mektupta beliren fikirleri Fransızca bir metin haline getirişte Ganesco'nun bir rolü olmuş olabilir.

Bu olayların ve tartışmaların gizlilik içinde geçmediği, gizli bir örgüt olarak tanıtılan "Yurtseverler Birliği"nin üyelerinin ancak haziran ayında, Namık Kemal ve arkadaşlarının Paris'e gidişinden sonra tevkif edilmesi gösterir. Gerçekte hükümete yapılan ihbar, cemiyetin gizliliği hakkında değil, Mustafa *Fazû'm/eune Turc* cemiyeti kurması havadisi karşısında üyelerden Mehmet Bey'in daha önceden davranarak amcası Mahmut Nedim Paşa'yı sadrazamlığa getirmek için Âli Paşa'nın öldürülmesini teklif etmesidir. îhban yapanın da *Carbonari* kitaplarını getirdiği söylenen Ayetullah olduğu iddia edilmektedir (Bu zat, Hamdullah Suphi Tanrıöver'in büyük amcalarından biridir). Tevkif edilenler arasında Mustafa Fazıl'ın servetim yönetenlerden Azmi Bey'in bulunduğunun hükümetçe yayılması, o zaman Avrupa'da sık görülen "su-i kasd" komplosunun gerçek hazırlayıcısının Mustafa Fazıl olduğunu Fransa hükümetine karşı belirtme isteğinden ileri gelir. Gerçekte, bu cemiyet ve su-i kasd fikriyle Şinasi - Fazıl - Kemal kanadı arasında bir birlik olduğu saptanmış değildir. Üyelerden kaçamayanların tevkifi dolayısıyla çıkan hükümet bildirisi üzerine Paris'te olan Ziya Bey (Paşa), gazetelere gönderdiği bir mektupla bununla ilişkileri olduğunu yalanlamıştır. Namık Kemal grubunun, kaçanlardan Mehmet ile Avrupa'da uzlaşamamalan da bunu pekleştirir. Namık Kemal, gizli cemiyette olmadığı gibi, *\\tmxzjeune* bile değildir. *Jeune'lüğü* ne anlamda anladığını, yayımlanmamış olan fakat evrakı arasında bulunan uzun bir yazıda açıklar. Onun anlayışına göre bu, Avrupa'daki anlamında devrimcilik değil, Türkiye'deki anlamında "ilericilik"tir.[25]

Şu halde bizi ilgilendiren asıl sorun Yeni Osmanlılar olarak tanıdığımız grubun, Giampietri ve Şinasi ile Mustafa Fazıl mektubunda beliren iki görüşü ne dereceye kadar benimsedikleri, paylaştıklan sorunudur. Bu görüşlerin biri din-devletayrımı (laiklik), öteki merkeziyetsizlik, yani federal parlamenter rejim fikridir. Bu

sorunu önce *"jeune"* ve *"Turc"* terimleri açısından, sonra Mustafa Fazıl'ın mektubundaki fikirlerle Yeni Osmanlılar'ı en iyi temsil eden Namık Kemal'in fikirlerinin karşılaştınlması açısından tartışacağız.

3. "Yeni" Osmanlılar

Yeni Osmanlılar grubu bu iki terimi ve anlamlarını, ne Avrupa'ya gidişlerinden önce, ne de orada iken benimsemişlerdir. 1840'larda Avrupa'da yaygınlaşan *jeune* terimi, 1840-1850 arasında Türkiye'de bulunan yabancı gözlemciler tarafından da kullanılıyordu. Fakat bu terimin anlamı, uygulandığı düşünüş biçimlerine göre farklılıklar gösterir.[26]

Bu terimin *(Fransızca Jeune,* İngilizce *young)* başlıca iki grup için kullanıldığını görürüz: a) Osmanlı kurumlarını eski saf geleneklerine döndürme yanlısı olan ıslahatçılar; b) Şeriatın zamanın ihtiyaçlarını karşılamadığı, devlet-din bileşiminin artık olanağı kalmadığı, devleti dinden ayırıp Avrupa modeline göre kurmak gerektiği düşüncesinde olanlar. İkinciler, genel olarak, Avrupa'da okumuş ya da bulunmuş, dinsizleşmiş sayılan ve döndüklerinde hiç de iyi izlenimler bırakmayan kişiler olarak gösterilir. Buna göre, Münif, Tahsin ve *Ş\nas\jeune'\tx* arasına girer.

Şu halde, Avrupa'*mnjeune* terimi, biri şeriatçılık yanlısı, öteki laiklik yanlısı iki tipi tanımlamak için kullanılıyordu. Fakat içeride bu terim, böyle birayrıın yapılmadan, daha geniş anlamda ve yine ila farklı şekilde kullanılıyordu: biri *devrimcilik,* öteki *ilericilik* anlamında. Namık Kemal'in ikinci anlamda kullandığını gördük. İkinci anlamı, II. Abdülhamit dönemi saray adamlarından birinin bir sözü tanımlar. Söz konusu kişi, sonranın Ziya Paşası'nın 1863'te Mabeyn Başkâtibi iken padişahı Âli Paşa aleyhine kışkırtmasını kastederek, *"jeune'lerın* saray-ı hümayuna kadar sızdıklarını" söylemiştir.

Belki de bu ikinci anlamı yüzünden Namık Kemal terimi kullanmamak için "Türkistan'ın erbab-ı şebabı" gibi tuhaf bir biçimde, belki de kasten öyle çevirerek anlatıyordu. Yani Osmanlılar arasında terimi tek benimseyen ve onu Avrupa dilleri ailesinden olan Farsça'dan Osmanlıca'ya girmiş bir sözcükle karşılayan Ali Suavi olmuştur. Bu sözcük "civan"dır. Fakat Ali Suavi de bunu her zaman kullanmamıştır. Belki de akılda yakışıksız çağrışımlar yapan bir sözcüktü. Önemli nokta şudur *hijeune'lük* Avrupa'da ulusçuluk ve meşrutiyetçilik, hattâ cumhuriyetçilik yanlısı olmak anlamına geldiği halde, Türkiye'de bu hem din, hem devlet düşmanlığı anlamına geliyordu. Bu yüzden Avrupa'ya giden "genç"ler, "Türkistan'ın erbab-ı şebabı", "civan" gibi sözcükleri bırakarak, fakat ne *"jeune"* ne de

"Türk" sözcüğünü alarak kendilerine en uygun ad olarak nizâmnâmelerine ve mühürlerine "Yeni Osmanlılar" adını koydular. Bu, rastgele bir sözcük oyunu değildir; çünkü onlar için *nejeune'lük*, ne de *Türklük* bir anlam taşırdı.

Namık Kemal ve arkadaşlarının, Avrupa'daki *anlamıylajeune* olup olmadıkları sorunu, Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'daki eylem ve yazılarında olduğu kadar, ileride tartışacağımız Kanun-ı Esâsî'nin yapılışında çıkan sorunlarla ilgilidir.

Grubun Paris'e gittikten sonra karşılaştığı ve şimdiye dek yorumlanmamış olarak kalan bir iki olay bize ilk ipuçlarını verir. Birincisi, Şinasi'nin Paris'te Namık Kemal ve arkadaşlarını soğuk karşılaması ve onlarla ilişkisini kesmesidir. Şinasi hakkında en iyi yazıyı yazmış olan Akün, Kemal'in de Şinasi'ye karşı olumsuz bir tepkisi olduğunu kaydetmekle bu iki kişi arasında önemli bir görüşayrılığı çıktığını tek fark eden yazardır.[27] Fakat buayrılığın ne üzerine olduğunu tartışmamaktadır. Bizce,ayrılık Şinasi'nin *gerçekjeune* olmasına karşılık, Namık Kemal'in "Yeni Osmanlı" oluşudur. Şinasi eskiden beri edebiyatçı, dilci, şair olarak alındığı için politik kariyerindeki olaylar, ünlü "sakal hikâyesi"nde olduğu gibi, karanlıkta kalmış, kötümserliği, kişilerden kaçınması, en son psikolojik bunalım içine düşmesi ve cenazesine aydınların bile gelmeyişi yorumlanmaz olaylar olarak kalmıştır. Yeni Osmanlılar'ın tarihini Meşrutiyet döneminde, yani bu olaylardan kırk yıla yakın bir zaman sonra yazan Ebüzziya Tevfık'in, Şinasi hakkındaki abartılı yargılanyla çelişkili olarak onun siyasal görüşlerinden, hele Giampietri ile olan ilişkilerinden hiç söz etmemesi, ya onun o zaman çok genç ve bilgisiz oluşundan ya da bu tarihi yazdığı zamanın koşulları içinde bütün bildiklerini yazmaktan kaçınmasından ileri gelmiş olabilir.

Gerçek şudur ki hem laikliğin, hem ulusçuluğun asıl öncüsü Şinasi'dir. Namık Kemal'de bunların ikisi de yoktur. Bu iki öncülüğü Ali Suavi'ye vermeye çalışan "Baş Veren İhtilâlci", "Sanklı İnkılâpçı", "Türkçülüğün Babası" gibi başlıklarla yazılmış eserler, Suavi'nin birbirini tutmaz, Namık Kemal'e göre şarlatanlığa kaçan yanlarını ele alıp abartan yazılardır.[28]

Şinasi'nin dil ve anlam sorunlarına dönmesi, bu sorunların onda âdeta bir saplantı haline gelmesi de laiklik ve ulusçuluk görüşü ile ilgilidir. O zamanki Osmanlı diliyle bunların ikisi de anlaşılamaz ve anlatılamazdı. Şu halde, Şinasi'nin "halkı aydınlatmadıkça politik eylemde başarı sağlanamaz" düşününün doğru olan şeklinin, "aydınlar, dil ve anlam aydınlanmasını başaramadıkça, politik dilde çağdaşlaşmadıkça, düşünleri ve çabaları anlaşılmaz kalacaktır" olması gerekir. Yeni Osmanlılar'ın hiçbiri, din, devlet, dil konuları üzerinde Şinasi'nin bıraktığı yerden bir adım ileriye gidememişlerdir. Dil, anlam ve terimler açısından Şinasi, Namık Kemal'den daha moderndir.

Dikkati çekecek ikinci olay, Namık Kemal ve arkadaşlarının Paris'e gelişi *Journal des Debats, La Liberte* ve *Le Siecle* gibi devrimci basın tarafından alkışlandığı halde, çok geçmeden bunların Avrupa'ya karşı, İslamcı ve Leon Cahun'ün deyimiyle "koyu İslamcı" görünmeleridir. Cahun "Müslüman" demez, "Türk" der; fakat o zaman Avrupa'da Fransızca ve İngilizce'de "Türk", "Müslüman" demekti.[29]

Yeni Osmanlılar'ın kendileri de Paris ve Londra gibi merkezlerde tanıştıkları liberal ya da sosyalist çevrelerin dilini anlamıyorlardı. Ne birincilerin ulusçuluk davası, ne de ikincilerin toplumculuğu kendi davaları açısından bir anlam taşıyordu. Avrupa resmî çevrelerinden de hiçbir ilgi ve yardım görmediler. Hem Fransa, hem İngiltere siyaseti, "Rus tehlikesi" karşısında Osmanlı hükümetini destekliyorlardı.

Gerçi bu yıllarda, 18. yüzyıldan farklı olarak Rusya hayranlığı ya da Rusya'ya karşı bir Hellen devleti kurmak gibi fikirler yoktu. Kendi tavsiyelerine göre reformlar yapmayı kabul eden Tanzimat devleti, Rusya'ya karşı politikayı tatmin edecek güç ve araç olarak kabul edilmişti. Avrupa'nın liberal ve toplumcu devrim gruplan arasında şiddetli bir çarlık yönetimi düşmanlığı vardı, fakat bunların Rusya'ya karşı olmalarının nedeni, iki büyük Batı devletinin kendi emperyalist çıkarları bakımından bir tehlike olduğu için değil, Rusya'nın hükmü altında yaşayan halkların ya da onun gücü karşısında ulusal varlıklarını kaybetme tehlikesi altında olan ulusların kurtuluşu davası idi.

Bu yüzden Yeni Osmanlılar yalnız bu iki çevreden olan kişilerden ilgi, hattâ yardım gördüler. Yeni Osmanlılar cemiyetinin nizâmnâmesinin yapılışında ve cemiyetin propaganda faaliyetlerinin yürütülmesinde her iki gruptan çalışanlar oldu. Bunlardan biri, 1830'da Polonya'dan kaçmış bir ulusçu devrimci olan Wladyslaw Plater'dir. Ulusçuluk propagandası işlerinde ve Avrupa diplomasisinde çok tecrübeli olduğu bildirilen bu kişi, 30 Ağustos 1867'de yapılan *Organisation de la Chancellerie de lajeune Turquie* adlı nizâmnâmenin yapılmasında çalışmıştır. Türkiye içinde de Yeni Osmanlılar'ı destekleyen ve basında da çalışan Polonyalı milliyetçiler vardı. Bunlardan biri, asıl adı Konstanty Borzecki olan Mustafa Celâlettin Paşa'dır.[30]

Namık Kemal'in Leon Cahun'ün aracılığıyla tanıştığı Simon Deutsch'un da Yeni Osmanlılar cemiyetinin kuruluşunda çalıştığı bildirilir.[31] Viyanalı olan Deutsch, 1848 devrimine karıştığından idama mahkûm olmuş, Paris'e kaçmıştı. Paris'te iken 1864'te Kari Manc'm Londra'da kurduğu ve Birinci Enternasyonal diye tanınan IWMA (Uluslararası İşçiler Birliği)'ne girdi. Bu sıfatla *Commune* devrimine katılmadan ve daha sonra Marx'ın yerine IWMA'nın başkanlığına gelmeden, 1867'de Yeni Osmanlılar'la Leon Cahun aracılığıyla tanışmıştı. Yeni Osmanlılar ce-

miyetinin tüzüğünün yapıldığı tarih, MMA'nın Lausarıne'da yapılan ikinci kongresinin yılına rastlar. Bundan önce Cenevre'de yapılan 1866 kongresinde konu, ulusların özgürlüğü konusu idi. Bunda Polonya'nın ulusal bağımsızlığının desteklenmesine karar verilmişti. 1867 kongresinde asıl konu demokratik haklar ve halka genel seçim hakkı verilmesi sorunu idi. Gerek Marx, gerek Engels, Rusya'daki rejimin düşmanı olduklarından, irlanda, Polonya, Macaristan, Hindistan ve Çin olaylan dolayısıyla ulusal bağımsızlık akımlarını savunduklan halde, Balkan halklarının ulusal bağımsızlıklarını desteklemiyorlardı. Bunun çarlık emperyalizmini (Pan-Slavizm) genişleteceğine, bunları Rus propagandasının kışkırttığına inandıklan için, bunların Osmanlı împaratorluğu'ndan özgürleşme davasını gütmüyorlar, bu yüzden de görüşleri, Yeni Osmanlılar'a karşı olumlu bir tutum oluyordu.

Böyle olmakla birlikte, Yeni Osmanlı düşünü üzerinde ne Mazzini - Garibaldi çizgisindeki liberal, ulusçu devrimci çevrenin, ne de Marksçı sosyalistlerin etkisi olmuştur. Avrupa'da 1867-1870 yıllan ulusal özgürlük ve liberal rejim davalannın en kızıştığı bir dönem olduğu halde, Yeni Osmanlılar devrimci, ulusçu olmadıklan gibi Batı'daki anlamda anayasacı liberal de değillerdi. Bunu, çok sonraları Türkiye'de Türkçülük akımı başladığı zaman bu akımın babalan sayılan, ikisi de Yahudi asıllı olan, Yahudilere karşı baskı siyaseti güden Rusya'ya, Yahudilere eşitlik ve özgürlük tanımayan Avrupa rejimlerine karşıt olan David Leon Cahun ve Arminius Vambery (Vamburger) ile olan ilişkilerinin yansımalarında görürüz.[32] Birincinin Namık Kemal ile ilişkisi, Kemal'in İstanbul'a dönüşünden sonra da mektuplaşma şeklinde devam ettiği halde, Cahun'ün Türkçülük görüşlerinin hiçbir izine yazılarında rastlanmaz. Namık Kemal, Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Türkleri, Müslümanlara zarar verdiklerine inandığı Tatarlar olarak sevmezdi.

Tanzimat yıllarında İstanbul'a geldikten sonra tâ Orta Asya'ya kadar, iddiasına göre, derviş kıyafetinde seyahat ederek Rusya'ya karşı büyük bir Türk kavmi olduğunu keşfeden Vambery'nin fikirleri de Yeni Osmanlılara bir şey söylemiyordu. Sadece Suavi'nin Müslüman olduklarından ötürü onlarla ilgilendiği anlaşılıyor. Vambery'nin Londra'da Yeni Osmanlılarla olan tartışmalarından edindiği izlenimi şu acı alaycı satırlan gösterir: "Bunlar iktidardaki paşa ve efendileri eleştirirler; onların kötü yönetimlerinin *Kur'an* yargılarına ve padişah iradesine aykırı olduğunu ileri sürerlerdi. İslavcılığa ve Avrupacılığa karşı İslamcılıkla karşı konulabileceğine inanıyorlardı. Avrupa devrimcilerini taklit ederek birtakım soyut ilkeleri tekrarlamakla birlikte, Osmanlı cetlerine karşı olduğu kadar şimdiki padişaha da bağlılıklarını sürdürüyorlardı. Bunların devrimcilikleri, başında bir grandük olmak şartıyla cumhuriyet isteyen bazı saf Almanların devrimciliğine benziyordu."[33] Cahun de mektuplarında Namık Kemal'in Osmanlılığı ile hafiften eğlenir gibidir.

Yeni Osmanlıların, bir yandan Mustafa Fazü'ın para yardımına muhtaç olmaları, öte yandan kendi aralarındaki karakter farklan yüzünden karşılaştıklan birçok dertten başka asıl sorunlan, özledikleri değişmelerin hangi gücün desteğiyle gerçekleştirilebileceği sorunu idi (daha sonra, Prens Sabahattin'in bulduğu deyimle "nokta-i istinat", yani dayanak sorunu). İhtimal ki, Paris'te Şinasi ile Namık Kemal arasındaki tartışmanın konusu bu idi.

Cemiyet üyelerinden birinin notlarından alınan bir parça, bu sorun üzerindeki düşüncelerini yansıtır: "Ben, bir ülkenin öyle üç beş kişinin isteğiyle değiştirilemeyeceğini anlayarak, çabalanmızın yerinde harcanmakta olup olmadığı konusunda büyük bir şüpheye düştüm. Maarifsiz gerçeğe varmanın olanaksızlığını anlayarak, elime geçen fırsattan yararlanıp kendimi Paris'e okumaya gelmiş bir öğrenci saymaya başladım... Mehmet Bey yurdumuzda serbestlik usulünün (liberal bir yönetimin) yerleşmesini, ancak millî bir harekete bağlı görüyordu [buradaki "millî" teriminin "ulusal" anlamında kullanılmadığını, "Osmanlı halkı" anlamında kullanıldığını sanıyoruz] .[a] Ziya Bey, amaca ulaşmanın yolunu Sultan Abdülaziz'e hulul ederek iktidan elde etmekte buluyordu. Agâh Efendi ise, amacı gerçekleştirmek için önemli mevkilere geçmeyi, gerekirse devlet adamlanyla uzlaşmayı gerekli buluyordu. Kemal Bey'e gelince-, o, Osmanlı kavminin başlarındaki Osmanlı hanedanından olanların yürüdüğü yola uymasıyla yetinmeye alışıktır; bizde padişah ciddî olarak istemedikçe hiçbir şey yapılamaz inancında olduğundan... reformların yürürlüğe konmasını aklına koyan iyi niyetli bir padişahın saltanat makamına gelmesinden başka... çare olmadığı düşüncesindeydi... Rifat Bey... herhangi bir girişimin hukuk kurallan içinde olması gerekliliği üzerinde duruyordu. Reşat Bey içinden çıkılmaz bir ikilemde bulunduğumuzu görmekle birlikte,ayrıca bir görüşü de olmadığından mümkün olduğu kadar kişisel bilgilerini 'genişletmeyi en hayırlısı sayıyordu... Suavi'nin delice tutumu, ahlâksızlığı, kişisel çıkarlardan başka bir amaç gütmediği hepimizce kesin bilindiği için, bir derdimiz de bu herifin hakkımızda kötü yorumlara yol açacak bir eylemde bulunmasını önlemek için onu idareye çalışmaktı."[34]

Bu koşullar altında Yeni Osmanlılar Avrupa'da kafalarına uygun bir çevre bulamadılar. Avrupa devrimci çevrelerinde Pan-lslâmcılığa karşı daha sonraki dönemden farklı bir ilgi olmadığı gibi, devletler arasında da (Hindistan, Cezayir dolayısıyla) bu akıma karşı olumsuz bir tutum vardı. Osmanlı padişahının Avrupa gezisi dolayısıyla Fransa hükümeti Yeni Osmanlılan "su-i kastçı" sayarak Fransa'danayrılmaya zorlamıştı. 1867 haziranında Londra'ya geçmek zorunda kaldı-

a Burada Berkes dalgınlığa düşüp, sözcüğün kendi verdiği her iki anlamda da kullanıldığını, yani "Osmanlı ulusu" denilmek istendiğini görememiş.

lar. Mustafa Fazıl, padişahla uzlaşarak (para yardımını sürdürmekle birlikte) onlan bırakıp İstanbul'a döndü. Yeni Osmanlılar, Avrupa'daki üç buçuk yıl kadarlık çabalardan sonra atomlaştılar, dağıldılar.[35]

Yeni Osmanlılar ideolojisinin gerçek ve tutarlı biricik temsilcisi olan Namık Kemal'in düşününün incelenişine geçmeden önce, buraya kadar sözü edilen Abdülaziz'e yazılmış açık mektupta önemi olan görüşün ne olduğunu belirtmek gerekir. Bu görüş şöyle özetlenebilir: İlerlemenin baş koşulu özgürlüktür. Devletin çöküşünün ve Avrupa devletlerinin karışmalarının nedeni olan kötü yönetimin asıl nedeni özgürlük yokluğudur. Özgürlük olmayan bir ortamda reformlar yapılamaz. Asıl gerekli olan, sürekliliği garanti edilecek bir özgürlük rejiminin kurulmasıdır. Bu, padişahın bağımsızlığını kaldırmak demek olmadığı gibi, halkı dinlerinden ve geleneklerinden yoksunlaştırmak demek de değildir. Özgürlükçü bir yönetimin kurulması, içteki hastalıklan tedavi edecek, Avrupa devletleriyle ilişkileri normalleştirecek, Müslümanlar için de hayırlı olacaktır. Çünkü adalet her yerde birdir, evrenseldir. Dinin alanı sadece maneviyat alanıdır, insanı sadece ahirete hazırlar. Bir ülkenin kanunlarını belirleyen din değildir. Din, ebedî gerçeklerin ifadesi olmaktan çıkanlarak dünya işlerine karıştmlırsa hem kendini, hem halkını yıkan bir güç durumuna getirilmiş olur. Anayasalı devlet rejimi de evrensel gerçekliği olan bir rejimdir. Her ülke için tek meşru devlet şekli budur. Bundan ötürü Müslüman ya da Hıristiyan siyaseti ve devleti diye birşey yoktur. Nerede olursa olsun tek bir adalet ilkesi vardır. İstibdat karşısında tek çıkar yol, sorumluluğu kontrol edilebilen bir yönetim kurmaktır. Bu devrime önderlik edecek aydınların ve hükümdarın yapacağı şey, Müslüman ve Hıristiyan halklar arasında eşitliği sağlamaktır.[36]

Bu mektuptaki düşün çizgisine hâkim olan ton, II. Mahmut'un Tanzimat ilânından önceki tutumuna daha yakındır. Açıkça bildirilen devlet-dinayrımı görüşü ile kapalı bırakılan, fakat arkadan gönderilecek ayrıntılı bir muhtırada bildirileceği ima edilen özgürlük rejimine *uyganfederal bir devlet biçimi* fikri Yeni Osmanlılar'ın, özellikle Namık Kemal'in düşününe aykırı olan iki görüştür. *Asıljeune* görüşünün iki temel fikri ise bunlardır.

4. Namık Kemal

Osmanlı devletinin ve Türk-lslâm halkının *soruvûanmjeune* ideolojisi açısından değil, Yeni Osmanlılar ideolojisi diyebileceğimiz fikir çerçevesi içinde tartışan, eylemleri ve düşünü ile daha sonraki kuşaklar üzerinde etkileri olan kişi Namık Kemal'dir (1840-1888).[37] Namık Kemal, aynı zamanda, Yeni Osmanlılar grubu

içinde bu ideolojinin düşün yapısı içindeki çelişkilerini, somut olaylar ve sorunlar karşısında uzlaştırmaya çalışan tek düşünürdür de.[a]

Kemal'in etkileme gücü, düşün planında çağdaşlaşma sorununun altında yatan başlıca çelişkileri daha sonraki düşün hayatının bellibaşlı tartışmalarına birer başlangıç noktası olacak aşamaya getirmesindedir. Siyasal polemik fırtınalan içinde biçimlendiği için bunları sistemleştirilmiş olarak, herhangi bir yazısında topluca bulamayız. Siyasal savaş koşulları altında yazılmış yazılarındaki ana fikirleri seçerek bir araya getirmekle, bu fikirlerin geçirdiği aşamaları belirleyebiliriz. Bunu yaparken, düşününün tutarsız yanlarına rastladığımız zaman, bu düşünde asıl olanları gözden kaçırıp, bugünkü düşünümüzün etkisi altında onu liberal ya da devletçi, milliyetçi ya da islamcı, anayasacı ya da merkeziyetçi bir İslâm hükümdarlığı yanlısı olarak görme olanakları vardır. Halbuki zamanın koşullan ve anlamları açısından bakmak şartıyla, Namık Kemal'in yazılarında başlıca şu soruların cevaplandırmasına çalışıldığını görürüz: 1) Osmanlı imparatorluk devletinin çöküş nedenleri nelerdir? 2) Bu çöküş sürecini tersine çevirmenin yollan nelerdir? 3) Bunun için gerekli olan reformlar ne olmalıdır? Onun yirmi beş yıllık yazı hayatından bu sorunlara kendi terimlerimizle çıkarabileceğimiz cevaplan şöyle özetleyebiliriz: 1) Nedenler siyasal ve ekonomiktir; 2) Yollar eğitim yollandır; 3) Gerekli ilk reformlara, anayasalı merkeziyetçi bir devlet rejimi kurmakla başlanabilir.

Tanzimat çağdaş bir devlet yasası değildi; yönetilenlerin nzası üzerine kurulmuş bir rejim getirmemişti. Yasama, yürütme, adaleti uygulama işlerinin hepsi hükümet başkanlarımn elinde toplanmıştı. Hükümdar mutlakiyetçiliğinin yerini, Bâbı Âlî mutlakiyetçiliği almıştı. Bu yüzden ortaya çıkan rejim eski Osmanlı rejiminden daha da aşağı seviyededir. Osmanlı ülkelerinin ekonomik kalkınmasını sağlayamamıştır. Avrupa devletlerinin içişlere karışmasının kapılarını ardına kadar açmasıyla Osmanlı birliği içindeki milletleri birbirlerine düşürecek sonuçlar yaratmıştır. Bunlara yol açan eksiklik, halk iradesini temsil eden bir hükümet rejiminin konamamış olmasıdır. Halkı temsil eden bir rejim kurulabilmiş olsaydı, Batı ülkeleriyle açılan yeni ekonomik ilişkiler Osmanlı halkının çöküşünü değil, kalkınmasını sağlayabilirdi. Sonuç, çöküş değil, çağdaş uygarlığa girme, ilerleme *{terakki)* olabilirdi.

Çok dağınık yazılarında kendini gösteren ve yukarıda özetlenen mektuptaki düşün doğrultusuna da uyan bu analiz, onu gerekli olan siyasal sistemin dayanacağı ilkeleri aramaya götürdü ve işte buradadır ki Namık Kemal ilk kez olarak, çağdaş Batı uygarlığının felsefî temeli olan *tabiî haklar* düşününe ulaştı.

III. Selim'in zamanından beri, aslındaki Osmanlı rejiminin dayanaklarını di riltmenin imkânsızlıklarını anlayan kişiler, bu devletin ölümünün kaçınılmaz ol-

a Buraya, "Ziya Gökalp'e benzer yanı" notu düşülmüş. .

duğu sonucuna varmışlardı, tbn Haldun'un tarih felsefesine dayanan bu görüşün kafalara hâkim oluşuna ilk karşı gelen adam Namık Kemal olmuştur. Namık Kemal, Ibn Haldun'dan alınan "tavırlar" (aşamalar) [devletlerin doğuş, büyüyüş, ihtiyarlayış ve çöküş dönemlerinden geçtikleri] görüşünü reddederek "tabiatın kanunlan"nın gereklerine göre gidildiği takdirde "terakki" kapısının açılacağı, çağdaş hayatın akışına katılınabileceği görüşünü savunur.

Bunun koşulu, devleti halkın tabiî haklarına dayandırmaktır. Devletin göre vi, tabiî hakların korunmasını sağlayacak bir otorite olmaktan ibarettir. Egemen lik tepeden oturtulmuş bir otorite değil, bunun tersine, tabiî hakların siyaset düz lemine yükselebilmesine dayanan bir egemenlik olabilir. Halkın iradesinin dışında ve üstünde olan bir iradeye dayanan bir egemenlik olamaz. Ancak egemenlik hakkı toplumun kişilerinde olmakla birlikte, kişilerin bu haklan doğrudan doğru ya uygulaması olanağı yoktur. Halkın egemenlik hakkını uygulayacak, onların nzasıyla o hakkı temsil edecek bir heyet olması kaçınılmaz bir şeydir. Halk ege menlik hakkını çeşitli yollarla yönetenlere "tefviz" eder; bunların en iyi olanı kişi lerin özgürlüğünü en az baskıya sokanıdır. ....-.--.•

Namık Kemal, düşününün en önemli olan bu yanını Londra'da yazdığı ve "Usûl-i meşveret hakkında mektuplar" başlığını taşıyan yazılarında işlemiştir.[38] Fransızca'da kullanılan *constitution* teriminin Avrupa'daki anlamını bildiğine şüphe olmamakla birlikte, eskiden beri bilinen, Tanzimat'ta da uygulanan "meşveret" usulü terimini kullanmasının nedensiz olmadığını sanıyoruz. "Meşveret", bir istişare meclisinde (şûrada) devlet sorunlarını tartışmak demektir. III. Selim zamanından önce de, ondan sonra da Osmanlı siyasal geleneğinde her yeni hükümdarın tahta gelişinden sonra ya da büyük bir bunalımın çözüm yollarını aramak gerektiğinde "Meşveret Meclisi" denen şûralar toplanırdı. Önce II. Mahmut, daha sonra Tanzimat döneminde, bu şûra niteliğindeki meclisler yavaş yavaş süreli olmaya başlamıştı. Avrupa'daki *constitution* rejimiyle anlaşılan ise, bir anayasa ile belirlenmiş ilkeler, sınırlamalar ve yöntemlerle kurulu bir yasama kurulunun yönetim gücünden bağımsız ve sürekli olarak bulunmasıdır. Bu yasama (teşri) meclisinin en önemli görevi sadece hükümeti denetlemek, ondan hesap sormak ya da hükümete danışmanlık yapmak değil, devletin, hem yasama hem yürütme gücünden bağımsız yargı organı tarafından uygulatacağı kanunlan yapmaktır.

Osmanlı meşveret rejiminde ise, Meşveret Meclisi iki bakımdan böyle bir yasama meclisi olmaktan uzaktır. Birincisi, sürekli ve bağımsız bir kurum değildir. Devlet örgütlenişinde temelli bir varlığı yoktur. Halkın iradesinden değil, padişahın iradesinden oluşur; gene o irade ile yokolur. Devlet dendiği zaman akla yalnız

hükümdar ve onun hükümeti gelir. Meclis bunlar tarafından atanan, değiştirilen ve toplatılan üyelerden kurulu olup anayasal bir organ değildir. İkincisi, bu meclis halk sınıflarının seçtiği temsilcilerden değil, hükümdarın hükümetinin militer, sivil ve din direklerinin ileri gelenlerinden meydana gelir. Yönetilenlerin temsil edileceği bir devlet organı olarak meclis kurulması çabalarının İttifak Senedi deneyinden Tanzimat *"charte"ı* deneyine kadar başarı kazanamadığını görmüştük. Böyle bir kurumun, Osmanlı hükümdarlığına *kanun-i kadîm* ile ve îslâmlık'tan alınan "çözme bağlama erleri"nin padişahın gücünün temsilcileri olduğu ilkesine aykırı sayılması devam etti. Ortaya çıkan ilerleme, meclislerin kendilerine izin verilen sınırlar içinde danışmanlık etmek ve istenilen kanun tasanlarını hazırlamak düşünü aşamasına kadar gelebilen bir ilerleme olmuştu.

Namık Kemal, *constitution'lu* düzenin Osmanlıca'da karşılığı olmadığı için mi, yoksa böyle bir düzene geçişte radikal bir devrimcilik olmadığı, geçmişte hiçbir örneği olmayan bir bid'at olmadığı sanısını vermek için mi, bilerek, eski bir İslâmlık terimini kullanmıştı?

Namık Kemal, daha sonraki benzeri olan Ziya Gökalp'ten farklı olarak terimcilikten, yani sözcük türetmekten kaçınan bir yazardır. Bu yüzden siyasal *nomenclacure'de* yenilikler getirmemiştir. Daima eski terimleri yeni anlamlar için kullandığından onlardaki yeni anlamlar eski sözcükler aracılığıyla yapılan tartışmalar içinde kaybolmuştur. Fakat Namık Kemal'in öteki bazı eğilimlerini tartıştığımız zaman göreceğiz ki, getirdiği yeni fikirlerin tüm yeni şeylere delalet etmediği, bunların İslâm Osmanlı geleneğinde bulunan işlemlerin sadece yeni bir biçime sokulmasından başka bir yenilik gereklilikleri olmadığı düşüncesine gerçekten bağlıdır ya da farkına varmadan bu sonuca varmıştır.

Yukarıda tartıştığımız kavramların, bunları anlatacak terimlerin *anlaşmada* ne denli önemli bir rol oynadığını işte burada görüyoruz. Siyasal ve toplumsal değişmeler, daima dilde de semantik değişmeler, anlam değişmelerini gerektirir. Bundan kaçınma, derin anlaşmazlıklara yol açar. Bu yüzden meşveret yöntemi tartışmalan büyük ölçüde bir anlaşmazlıklar süreci içinde geçmiştir. Burada Şinasi'yi kötümserliğe götüren, dil ve anlam sorunlarının güçlüklerini kavrayışının önemini anlarız. Şinasi, ne laikliği, ne de ulusçuluğu anlatacak bir dil bulamadan öldü. Fakat böyle bir dil bulsaydı bile, düşünürlerin kafasında Osmanlı egemenliği, Osmanlı birliği ve Hobbes'un *"Leviathan"* sözcüğüyle nitelendirdiği despotik devlet en yüksek bir yer tuttuğu sürece bu dil, onu dinleyenlere esperanto gibi yabancı bir dil olarak kalacaktı. -

Namık Kemal, hükümet istibdadına karşı savaşırken, kafasını *Leviathan* heyulasından kurtaramamıştır. Ona karşı gelmenin, "egemen ulus" saydığı Müslü-

man-Osmanlı varlığını yok edeceğine inanıyordu. Batı anlamında bir ulus kavramı ve bir ulus realitesi olmadığı sürece böyle düşünmek zorunlu olur. Onun için yeni kavramları, alışılmış eski terimlerle anlatmaya çalışırken liberalizmin ve anayasacılığın altında yatan ve kökenleri açısından Îslâm-Osmanlı geleneğine tümden yabancı olan tabiî haklar düşünüyle egemenliğin kaynağının halk iradesi olduğu düşününe Avrupa'da rastladığı ve benimsediği halde, giriştiği polemikte farkına varmadan bu düşüne aykırı bir yola dönmüştür.

"Usûl-i meşveret hakkında mektuplarında tabiî haklar düşününden başlayan tartışmasına karşı doğal olarak üç itiraz yükselecekti. Namık Kemal bilinçli olarak karşısına aldığı bu üç itirazı cevaplandırmakta hayli güçlük çekti; çünkü bunlara çelişkiye düşmeden uygun cevaplar vermek, Namık Kemal'in kurtarmaya çalıştığı başka sorunlar karşısında imkânsızdı.

Bu itirazlar şunlardır: a) Halk egemenliğine dayanan meşveret usulü, dinimizin kanunu olan şeriata uyar mı? b) Böyle bir rejim, Osmanlı halkları içinde üstün unsur olan İslâm milletinin üstünlüğünün sembolü olan Osmanlı hükümdarının egemenlik hakkının yok edilmesi demek değil midir? c) Meşveret Meclisi, İslâm devletinin dirilmesini mi sağlayacaktır, yoksa Batı devletlerinin bir kopyası mı olacak ve Hıristiyan "millet'lerin bağımsızlığını mı hazırlayacaktır?

İleride göreceğimiz gibi, bütün kanun-ı esâsî tartışmaları, bu üç soruya verilen cevapların tartışılması içinde ve aydınlığa kavuşulamadan geçmiştir. Namık Kemal'in kendisinin bu sorulara verdiği cevaplar, bu tartışmalar içinde kendi düşününün alacağı yönleri kesinleştirmiştir. Bu gelişme, tabiî haklar nazariyesinden, daha sonra Ziya Gökalp'te göreceğimiz terimlerle, *İslâmlık*, *ulusçuluk* ve *Batı uygarlığı* gibi uzlaştırılması güç üç etkenin baskıları altında adım adım uzaklaşmak olmuştur.[a]

Namık Kemal "meşveret" ya da yavaş yavaş kullanmaya başladığı "meşruta" yöntemiyle İslâm şeriatının uzlaşmayacak hiçbir yanı olmadığını ispat etmek zorunda kaldı. Bu zorunluluk karşısında, hem Osmanlı rejimi çerçevesi içindeki şeriat görüşünde (özellikle siyasal hukuk açısından) hem de tabiî haklar görüşünde (sanımızca özgün biçimlerine uymayan) değişiklikler yaparak ikisini uzlaştırmaya çalıştı. Anayasacılık düşmanları karşısında ilk tökezleme burada başlar. Kanun-ı esâsî tartışmalarında bunun somut örneklerini göreceğiz.

İhtimal ki Rousseau'dan aldığı bir yardımla, şöyle bir karşılık buldu; bir rejimin meşru olabilmesi için yalnız halkın egemenliğine dayanması değil, adalete de uygun olması gerekir. Eğer hükümet, kişilerin tabiî haklarının öteki kişilerin özgür-

a "Daha sonra Ziya Gökalp'te göreceğimiz terimlerle" nitelemesi ilk baskıda yok; Berkes kendi kopyasına bu notu çıkma olarak düşmüş.

lüğünü sağlamak için sınırlama ihtiyacından doğuyorsa, o zaman bu sınırlamanın neye göre yapılacağı sorunu vardır ki, bunu kişilerin kendileri belirleyemezler. Mutlak olarak tabiî haklan olan kişi bu sınırları kabul etmemek eğilimindedir. Hakların sınırlarını belirleyen kanunlar kişilere bırakılırsa, bunun sonucu ya anarşi ya da çoğunluğun azınlık üzerine iradesini zorlaması olur. Demek ki, halk egemenliğinin dışında başka bir kaynak daha olması gerekir. Bu kaynak, Tanrı tarafından tabiatta yaratılan "iyi" (hüsn) ölçüsüdür. "Doğru", "hak" olan, bu soyut "iyi"ye kişilerin uyduğu ölçüde belirlenir. Demek ki kanun, kişilerin haklarını ve özgürlüklerini ancak bu soyut iyiye uyan kurallarla sınırlayabilir. Kanun ve hükümet, hak olanı ortaya çıkarmaz; sadece onu korur. "Başka bir deyimle, adalet sadece çoğunluğun gücüyle korunur; fakat bu, adaletin çoğunluğun istediği, ya da yararlı saydığı ne ise o olduğu anlamına gelmez. Adil olmayan bir eylem, bir toplumun bütün kişileri tarafından desteklense ve yürütülse bile, yine de adalet değildir; o yine bir istibdat olur." Namık Kemal, iradenin çoğunluk tarafından uygulanmasını bile istibdat saydığı halde, hakların uygulanmasının hükümdara devredilmesini istibdat saymıyor![39]

Hükümetin, kanunların, hükümet eylemlerinin soyut hakka, ya da doğruya uygunluğunu hangi ölçü belirleyecektir? Kanunlar yere ve zamana göre değişir; fakat bu değişimlerin altında bir düzen, bir ilke, aşkın bir gücün eseri olan bir ilke olması gerekir. Doğru ve adil olanın kaynağı mutlak olarak kişilerin iradeleri olamaz; ancak bütün varlıkta yatan bir ilke olabilir. Kanunlar, insan tabiatından doğan zorunlu ilişkilerdir ama, bunlar soyut iyiye, doğruya uyuşuna göre olan zarurî ilişkilerdir. Kanun yapanın ödevi, bu ilişkileri soyut hakka göre ortaya çıkarmaktır. Şu halde siyasî bir egemenliğin meşru olması için iki koşulu yerine getirmesi gerekir: a) Halkın nzasına dayanmak; b) Soyut haktan gelen kanuna uygun olmak. "İslâmlık'ta iyi ile kötüyü belirleyen; soyut hakkın ifadesi olan, doğrunun en üstün ölçüsü olan, şeriattır."

Namık Kemal, Locke, Montesquieu, Rousseau gibi düşünürlerin fikirleriyle pek muhtemel olarak ikinci elden tanıştığı ve Avrupa'da bulunduğu zaman benimsediği *tabiî haklar, toplumsal sözleşme* gibi devrimci sonuçlan olan iki fikrin, şeriat ile uzlaşır iki görüş olduğunu tartışmaksızın kabul etmiş gözükür. Fakat tartışmalar ilerledikçe, bu ikisinin uzlaşabilir olduğunu ispat etmek zorunda kalarak çağdaş demokratik rejimin ana direği olan felsefî görüşle çelişik duruma gelen bir uzlaştırma yoluna girmesi gerekecekti. Bunun nedeni Yeni Osmanlılar akımının devrimci olamayışıdır. Âli Paşa'yı sadrazamlıktan, hattâ Sultan Abdülaziz'i padişahlıktan düşürmek istemek, devrimcilik demek değil, meşru bir egemenlikteki bir yanlışlığı düzeltmektir. Yeni Osmanlılar Avrupa'da liberal milli-

yetçi, hattâ sosyalist devrimcilerle tanıştıkları halde düşünlerinde meşru ayaklanma hakkını tanımamışlardı.[40]

Fakat bu uzlaştırma çabası içinde halk iradesiyle Tanrı şeriatının isteği arasında zorunlu bir beraberlik olduğunu ispatlamak imkansızlaşır. Namık Kemal, ikisi arasındaki boşluğu başka bir yoldan kapatma yolunu seçmekle, düşünündeki çelişkiyi büsbütün derinleştirdi. Bu, düşününe yöneltilen ikinci itiraza cevap bulma çabasında gözükür. İkinci itiraz şuydu: Egemenliğin kaynağı halk iradesi olursa, bunun mantıkî sonucu Osmanlı egemenliğinin reddi ve bir "cumhur" egemenliğinin kabulü demek olmaz mı? Bu itirazı cevaplandınrken Namık Kemal, tabiî haklar nazariyesinin mantıkî sonuçlarından şeriatı kurtarmak çabasını, Osmanlı egemenliğini kurma çabasıyla birleştirerek şu sonuca vanr: İslâmlık aslında bir "cumhur" değil miydi? Şeriat gereği "biat" akdi (mukavelesi) ile cumhura ait olan egemenlik hakkı Osmanlı hanedanına devredilmiştir ve bununla meşveret usulü meydana gelmiştir. Bu itibarla "meşruta" rejimi İslâmlıkla bir *bid'at* değil, ümmetin (yani toplumun) *icmaı* (yani nzası) ile olan bir şeydir. Biatle yapılan bir devri ancak ümmetin icmaı kaldırabilir.

Anayasalı rejim fikrinde devrimci bir yenilik olmadığına, bunun geçmişe uygun bir şey olduğuna herkesi inandırmak çabasıyla, çağdaş kavranılan İslâm ve Osmanlı kavramlarına çevirme çabası içinde Namık Kemal, gerçekte anayasa rejimini değil, despotizm rejimini, halkı değil, ümmeti, halk iradesini değil biati yapan ve halkla hiçbir ilişkisi olmayan "çözme ve bağlama erleri"ni, halk rızasını değil, icmaı temsil eden ya da kaldıran fetvayı savunmakta olduğunu tüm gözden kaçmyordu.

Bu biçimdeki düşünüşle, üçüncü itiraza verilecek karşılık da hazırlanmış oluyordu: "Meşruta rejiminin kabulü, Batı rejimlerini taklit etmek değildir. Bu, tslâmlık'ın şeriat hükümlerinin, ümmetin icmaının zamanın koşullarına göre değişebilir olmasından ötürü mümkündür, lslâmlık'ta, dünyanın neresinden gelirse gelsin, isterse Çin'den gelsin, nerede bir ilerleme varsa onu almak bize emredildiğinden, geriye dönme ya da bulunduğumuz durumda kalma zorunluluğu yoktur. Sırf Batı'da denendiği ve tutulduğu için meşruta rejiminin bir yenisini icada lüzum yoktur; o bizim geçmişimizde zaten vardı."

Bu düşünme biçimi, ne Batı felsefesindeki "tabiî haklar" ve "toplumsal sözleşme" düşüncesine ne de İslâm fıkhının dayandığı şeriat görüşüne uyar. Namık Kemal, hiçbirinden vazgeçemediği üç uzlaşmaz önermeyi bir arada yürütmeye çalıştı: Tanrı'nın koyduğu mutlak ve soyut "iyi" ve "kötü" emirleri (yani şeriat), hükümetin ve kanunların halk iradesine dayanması (yani şartlı hükümet) ve devlet-dinayrımını gerektirmeden çağın gereklerine uyma (yani terakki) bir arada yürütülebilirdi.

Hem Batı hem İslâm düşün tarihini bilen bir kişi, Namık Kemal'in böyle olanaksız, yalnız çelişkili değil tarihe de aykırı bir yol tutmasını bugün belki hayretle karşılayacaktır. Fakat Namık Kemal gibi düşünürlerin düşünü üzerinde etki yapan iki koşulu tanırsak şaşmamak gerekir: Bu iki koşulun biri, Osmanlı egemenliğinin o zamanki çelişkili durumu, öteki de, Batı siyasal düşününün kifit kavramlarıyla İslâm düşününün kilit kavramlarının anlamları arasındaki uçurumun henüz iyice belirlenmemiş bir aşamada bulunulmasıdır. Namık Kemal'in düşün açısından birinci derecede, eylem açısından ikinci derecede önderliğini yaptığı Kanun-ı esâsîcilik akımının gerçekleşmesi aşamasında göreceğimiz olaylar, bu iki koşulun ne denli çapraşık yanlara yol açtığını bize gösterecektir.

Bu akımın içeride başlamasından önceki dönemde, yeni benimsediği "ta biî haklar" nazariyesiyle şeriat ve Osmanlı egemenliğinin uzlaşırlığını kendi eğilimlerine göre savunduğu dönemde düşündüğü rejimin temel yasası olacak bir projenin ilk taslağını çizen Namık Kemal olmuştur. Akım Kanun-ı Esâsî'nin yazılması aşamasına geldiği zaman, bütün tartışmalara, pazarlıklara, uzlaşmalara karşın ortaya çıkan rejim, dikkatle bakılırsa görülür ki, Namık Kemal'in o zamanki fikirlerinin öngördüğü rejimin aynıdır. Gerçekte, "devrim cilik" aşamasında Namık Kemal'in "tabiî haklar" nazariyesiyle şeriatı birbirine karıştırmasının mantıkî sonucu olarak Osmanlı rejiminin daima meşrut *(charte'h* = şartlı) bir hükümet olduğunu, onda ulemânın teşriî görevi, padişah ve vezirlerinin yürütme gücü, "silâhlı halk demek olan yeniçerilerin" bu yürütme gücünü denetlediği bir sistem olduğunu kabul eder! Bu kitabımızdaki tartış malar doğru ise, daha önceki bölümlerde gerçeğin bunun tersi olduğunu, Os manlı rejiminin asıl o zaman geleneksel meşruluğunun sallanmaya başladığını gördük.

Namık Kemal'in buna aykırı görüşü onun savunmacı (apolojetik), romantik ve ütopist düşün döneminin tohumlarının daha o zamanda bulunduğunu gösterir. Yanlış olarak Mithat Paşa'ya atfedilen ünlü Kanun-ı Esâsî, gerçekte Namık Kemal'in ideolojisinden geliştirilen fikirlere dayanır. İleride göreceğimiz gibi, eylem alanında Mithat Paşa'nın getirdiği anayasa taslağı, Namık Kemal'in anlayışlarından bir iki önemli noktada ayrılır. Mithat Paşa'nın *ilk metni* ortada olmamakla birlikte, ileride göreceğimiz dış belirtilerden bunun böyle olduğunu sanıyoruz.

Namık Kemal'in Avrupa'da iken İngiliz, Fransız ve Amerikan yasa rejimlerini kıyaslayarak o zamanki Osmanlı devleti koşullarına en uygun gördüğü,

III. Napolyon'un 1852 Fransız modelinden çıkardığı taslakla şu meclislerin kurulması teklif ediliyordu: a) Devlet Şûrası: Kırk ya da elli üyeden oluşacak; kanun tasarılarını hazırlayacak; yönetim kanunlarının yürütülmesi için gerekli kararlan alacak bir kurul; b) Ümmet Şûrası: Birinci kurulun hazırladığı tasarıları kanunlaştırma ve hükümet bütçesini kontrol etme görevini yapacak bir kurul; c) Âyân Meclisi: Bu, temel kanunun ve halkın haklarının korunmasını sağlama ödeviyle, yasama meclisi ve yürütme organı arasında uzlaştıncılık işlevi görecek, yalnız bu koşullara uygun olarak yapılan kanunların yürürlüğünü onaylayacak bir organdır. Daha önce gördüğümüz gibi yakın zamanların getirdiği bu "âyân" sözcüğünün Osmanlı siyasa düzeninin bir parçası imiş gibi yerleşip benimsendiğini, Namık Kemal'in bu terimi otomatik olarak "senato" karşılığı olarak kullanmasından belli oluyor.

Bu meclisler yoluyla bir yandan hükümetin keyfî yönetimi önlenecek, halkın hakları korunacak; öte yandan, bunun sağlanması Osmanlı egemenliğinin hem varlık nedeni hem de amacı olacaktır. Bu şemada padişahın yerinin ne olacağının boş bırakılması ilginçtir. Böyle bir yasama-yürütme, kanunlan uygulama meka nizmasıyla hem Osmanlı egemenliği, hem halkların iradesi, hem de Müslümanların haklan korunmuş olacaktı.

Namık Kemal, daha sonraki tartışmalarda, bunları İslâm milliyetçiliği, Osmanlılık birliği, "millet-i hâkimc"nin egemenliği üçlüsü olarak savunmuştur. Birincisi, Müslüman halkın aydınlanma ve anayasalı milletler durumuna gelmekte olan Hıristiyan cemaatlerin düzeyine gelmesi, ikincisi, yaratılan "millet sistemi" ayrıcalıklarının Osmanlı vatandaşlığı içinde kaldırılması, üçüncüsü, Osmanlı soyunun egemenliği altında bütün tebaanın Batı güçleri karşısında tek cephe olması amaçlarını gerçekleştirecektir. Namık Kemal'in kafasında olduğu kadar, Kanun-ı Esâsî'nin yapılışında bu üç düşüncenin üçü de baskı yapmıştır.[8] Bu üçünü birlikte yürütmenin olanaksızlığı karşısında, üçünden birini kabul edip ötekileri feda edenler gibi, II. Abdülhamit de kendi açısından başta geleni alıp ötekileri bırakarak Kanun-ı Esâsî'yi çekinmeden, rahatlıkla rafa koyabilmiştir.

Kanun-ı Esâsî'nin yapılışı konusuna geçmeden önce, Namık Kemal'in Avrupa'dan döndükten sonra, yukarıdaki görüşlerinin ışığı altında çeşitli sorunlan nasıl ele aldığını gözden geçirelim.

a Bu cümlenin yanına, köşeli ayraç içinde *"Üç tarz-ı siyaset"* notu düşülmüş.

5. Yeni Osmanlılar ideolojisinin sonuçları

Namık Kemal'in düşününe ve eylemlerine yol açan asıl koşul, Tanzimat rejiminin uygulanış biçimlerinin yarattığı çatlamalardı. Buna dikkat edilirse görülür ki, onun asıl amacı ne Osmanlı soyunun hükümranlığı, ne de devlette şeriattır. Bunları savunur duruma düşmesi dolaylı olmuştur. Onun için Namık Kemal'i şeriatçılıkla nitelendirmek ya da padişahçılıkla suçlamak büyük bir haksızlık olur. Namık Kemal, ne padişahçı, ne de şeriatçıdır; fakat sözünü ettiğimiz koşul karşısında düşününün anlamlar karmaşası içine düşmesi yüzünden, böyle görülmesine kendisi yol açmıştır.

Namık Kemal'in asıl hedefi, Ziya Paşa gibi kişisel bir hedef olarak Âli Paşa değil, Tanzimat hükümetlerinin, uydusu durumuna düştükleri Avrupa devletlerinin desteği sayesinde hükümet istibdadı kurmalan, Avrupa diplomatlarının bazen nezaketle, bazen kabalık, hattâ hakaretle söylediklerinden başka bir fikir dinlemez olmaları, bu diplomatların kendi çıkarları gereğince karışmaları yüzünden uygulanan reformların "devlet çıkarlan öyle gerektirir" iddiası altında halkın sefilleşmesi ve gerilemesi sonucunu vermesi, devlet adamlarının devlet çıkarlarını kişisel çıkarlar haline getirmesidir.[41] Tanzimat, tarihsel geleneklerin doğrultusunda gitmek yerine Avrupa uygarlığının dış yanlarını almakla, Avrupalılar arasında Müslümanların değişmeyeceği, dinlerinin ilerlemeye engel olduğu, Müslüman olmayan halkların er geç bağımsızlaşması zorunluluğu olduğu inancını da derinleştirmiştir. Tanzimat, kültürü, sözde Müslüman, sözde Batılı iki parçaya bölerek ikisi arasında meydana gelen uçurumu da payandalamıştır.

Kemal'in bu doğru gözlemlerden yanlış teşhisler çıkarmasının bizce baş nedeni Tanzimat'ı bu incelememizde başlattığımız tarihsel sürecin gelişim koşullan altında görmeyişidir. Namık Kemal'in tarihsel romantizmi, tarihsel sürecin bilimsel anlayışından yoksundur. Bu yüzden Tanzimat başarısızlıklarından yalnız Tanzimat'ın sorumlu olmadığı gerçeğine uymayan sonuçlar çıkarmıştır. Burada, örnek olarak iki eleştirisini alacağız. Biri, Tanzimat'ın din-devlet ayrımı tutumuyla devletin dinî temelini zedelediği, ikincisi, hukuk alanındaki reformların bu zedelemeyi bir uçurum haline getirdiği tezleridir.

Namık Kemal, Batı uygarlığının din-devlet ayrımını gerçekleştirme doğrultusunda olduğunu bilmekle birlikte[42] (bunun da tarihsel gelişimini incelediğini sanmıyoruz) , bunun İslâmlık ve Osmanlı devleti doğrultusuna uymadığı inancındadır (ileride, Mustafa Kemal'in saltanat-hilâfetayrımı hakkındaki ünlü nutku ile ilgili tartışmamızla karşılaştırınız). Mustafa Kemal'in "kemal"lik babası Namık Kemal'e göre din-devletayrımı ve hukuklaştırma reformlan devletin dinsel temellerini yık-

tığı gibi, kendi aralarında da tutarsız kalmışlardır. Yabancı kaynaklardan alınan, onun deyimiyle, aşınlan kanunlarla şeriatın kaynağı olan fıkıhın bütünlüğü bozulmuştur. Fıkıh, yani *İslâmjurisprudence'ı*, İslâm uygarlığının "en büyük abidesi, birçok yüzyılların ürünü", İslâm hukukçularının (fatihlerinin) ve yargıçlarının (kadılarının) çalışmalarının yarattığı bir okyanustur. En modern kanunlan bile bu ummandan çıkarmak mümkündür. Fıkhın ukubât ve muamelât bölümlerinde Greko-Romen ve Avrupa kanunlarına aykırı bir şey bulunduğunu kim gösterebilir? Fıkıh kurallarının, sırf din temellerine dayandıklan iddiasıyla, birer esaret zinciri olduğunu iddia etmek mümkün müdür? Onları dinsel temellerinden ötürü bir yana bırakmak, adaletsizlikleri, dine dayanan adalete yeğ görmek değil midir?[43]

Düşün biçimine bir örnek olarak kendi sözleriyle alacağımız şu parça tartıştığımız noktaları iyi yansıtır: "Usûl-i teşri ve mukteziyat-ı idareye asla tevkifi mümkün olmayacak birtakım vesavis ve hayalât, kanun-ı devlet ve tanzim-i idare namiyla ilân olunmuştur. Tanzimatçılar, Tanzimat ve ona müteferri olan yalan yanlış nizamât ve ca'li ve hakikî birtakım ıslahat nâmıyla Avrupa'yı tatyip etmekten başka birşey düşünmediler. Eğer Garp'la temasa başladığımız zamanlar, esassız birkaç kavânin-i cedide yazdırarak güya Devlet-i Âliyye dünyevî hükümetini dinî hükümetinden ayırmaya doğru yol açılmış ve Memâlik-i Osmaniyye bugünkü medeniyet dairesine sokulmuş gösterileceğine, yapılan ıslahât-ı sahiha ki alel-umum fıkha mutabık ve belki ahkâm-ı şeriyyenin en küçük bir faslında olan kavâid ve fevâid-i medeniyye bunların cümlesine keyfıyyet ve kemiyetçe birkaç kat faiktir, eğer şeriat namına ilân edilmiş olsaydı ve fıkrası fıkrasına tatbiki kabiliyeti olmayan mahut kanun-ı ceza Fransa düsturundan çalınacağına fıkhın ukubât bahsi tedvin olunsaydı Avrupa'ca İslâmiyet ile medeniyet arasında te-zad bulunduğuna dair vücudünden şikâyet olunan fikirlerin husulüne bile meydan kalmazdı" *(Hak* sorunu üzerine yazısından).

"Avrupa'ca hasıl olan fikirlere" Tanzimat mı yol açmıştır? Yoksa o fikirler Avrupa'ca çoktan hasıl olmuş olmalarından ötürü mü Tanzimat, Tanzimat olmuştur? Namık Kemal, bir kitabını çevirdiği Volney'nin Osmanlılar hakkındaki Avrupa'da yaygın görüşü çok iyi yansıtan öteki kitaplarını olsun okumamış mı idi? Bunların, Tanzimat'tan çok önce yazıldığına dikkat etmemiş miydi?

Namık Kemal, fıkhın devletin din desteği olmasında üstünlük görür. Çünkü bu, hukuka manevî ve ahlâkî bir destek sağlar. Avrupa hukuku böyle bir destekten yoksundur. Sırf Avrupa devletlerinin baskıları yüzünden devleti bu dinsel desteğinden yoksunlaştıran Batı kanunlarını aşırmak gerekli miydi? Herşeyin kayıtsız şartsız Avrupa'dan mı gelmesi gerekir? yollu sorularla çağdaşlaşmada hangi yanların alınabileceği sorununa da gelir. Müslümanların, Avrupa'nın manevî

uygarlığını almalarına hiç gerek yoktur. "Bizim kendi ahlâkiyatımızın ölçüleri, çağdaş uygarlığın bütün gereklerini karşılamaya yeter." Avrupa uygarlığıyla İslâm uygarlığı arasındaki temel fark, onlarda şeriat olmadığı için temel ilkelerin ancak felsefi düşünle, akıl yoluyla bulunması, İslâmlıkta ise bunun Tanrı emirleri, Peygamber hadisleriyle önceden sonraya kadar konmuş olmasıdır. Onda, moral ve hukuksal ilkeleri akıl yoluyla çıkarmaya gerek yoktur.[44] Bu ilkelerin Tanrı tarafından konmuş olması, İslâm hukukuna daha üstün bir otorite sağlamıştır. Yıllarca sonra, Paris'te Ernest Renan bunun tam tersini ileri sürmüştü. O zaman sürgün durumuna bakmayan Namık Kemal, işte bu tezi yüzünden büyük bir hiddet içinde *Renan reddiyesfm* yazmıştı. İnsan aklı ile yapılan kanunlar, İslâm hukukundaki evrensellikte olamazdı!

Namık Kemal, Tanzimat'ı eleştirmedeki hızını alamayarak şu sözleri bile yazar: "Maddî ve manevî yollarla evrensel itaat yerleştirme gücünü düşünürsek, Islâmlık'ın siyasal kurallan Avrupalıların siyasal yöntemlerine bin kerre üstündür." "Bin yıllık bir tarihsel gelişimin ürünü olan fıkıh, teknik mükemmellik düzeyine varmıştır. Aceleyle aşınlan kanunlardan ölçülemeyecek kadar üstündür." Fıkıh kuralları, imparatorluğun yalraz Müslüman halkına değil, Hıristiyan halkına da bu çalınmış kanunlardan fazla uygundur. Fıkıh kurallan, yüzyılların ürünü olarak bütün İslâm ümmetinin ortak malı, onların geleneklerinin temeli olmuştur. Bundan ötürü, bu kurallar sadece hukuk kurallan olmaktan fazla birşeydir: "Dünyada adaleti ihsan ile (ahlâk fazileti ile) birleştiren; ahlâk sorumluluklarını hukuksal yükümlülükler haline getiren başka bir din var mıdır?"[45]

Namık Kemal gerçekten, bu yazdıklarına inanıyor mu idi, yoksa kendini eski Osmanlıca'dan kalan bir retorik heyecanına mı kaptırmıştı? Hukuk reformlan konusunda Cevdet Paşa'nın da aynı görüşte olduğunu görmüştük. O da devletin temel yasasının şeriat olduğuna inanıyordu. Fakat Cevdet Paşa, kanun-ı esâsîci olmadığından, tezini kabul edelim ya da etmeyelim, düşününde tutarlıydı. İslâm şeriatı bir devletin temel yasası ise, kanun-ı esâsî yapmaya ne gerek vardı? Cevdet Paşa çok iyi anlamıştı ki, karşı karşıya gelmiş iki sistem, iki ayrı uygarlık, ikiayrı anlam dünyası vardı. Biri ötekine kaynaşünlamazdi; Tanzimat çerçevesi içinde ikisi yanyana durabilirdi. Saltanatın ve hilâfetin meşruluğunu sağlamak için Batı düşününün "tabiî haklar" ve "toplumsal sözleşme" doktrinlerini, şeriatın kendine özgü başka anlamları olan terimlerini bükerek çıkarmaya lüzum yoktu. Onlar, ancak şeriat hukukunun ve Osmanlı yasa hukukunun anlamları içinde meşrulaştınlırdı. Bu düşünce zinciri ile Cevdet Paşa, Kanun-ı Esâsî'ye son dakikaya kadar karşı çıkmıştı.

Osmanlı imparatorluk devletinin çökmesinin nedenlerini yorumlamak için, Cevdet Paşa'nın çevirisini tamamladığı İbn Haldun dururken, Volney'nin yavan

tarih felsefeciliğinden medet ummaya ne lüzum vardı? Montesquieu'nün sulandırılmışı olan Volney, devletlerin ve imparatorlukların tabiat kanunlarına cehalet ve din inançları yüzünden uymadıklarından ötürü çöktüğü tezinin Namık Kemal'e zaten büyük bir faydası yoktu; çünkü o *şeriatı* "tabiat kanunlan" ile bir tutuyor ya da İslâm çerçevesinde onun karşılığı sayıyordu.[46] Halbuki İbn Haldun Asya ve İslâm Afrika devlet sistemlerinin çöküşünü şeriatla değil, bu sistemlere özgü olan tarih kanunlarıyla yorumlamıştı ve bu açıdan hem Montesquieu'nün hem Volney 'nin bu tür devletlerin çöküşü hakkında ileri sürdükleri nedenlerden daha üstün ve tarihe uygun yorumlamalar yapmıştı. İslâm'ın manevî abidelerine o kadar değer veren Namık Kemal'in İbn Haldun'u küçümsemesi bir çelişki değil midir?

Öyle gözükür, ama değildir. Çünkü Namık Kemal'in ibn Haldun'dan öteye giden bir terakki (ilerleme) felsefesine ihtiyacı vardır. İbn Haldun'un tarih felsefesi, Doğu toplumlarının durgunluğu üstünde esen siyasal siklonların tekrarlanıp durduğu tavır döngülerinin *{cycle)* felsefesidir. Doğruluğu öyle bir dünya içinde geçerlidir. Onda çöküşün yollan görülür; fakat kalkışın ve ileriye gidişin yolu, kavramı, terimi yoktur.

Yeni dünyaya erişemeyen İbn Haldun, Osmanlı devletinin çöküşü sorunlanyla ilgilenen Osmanlı tarihçilerini yan yolda bırakmıştır. Bunlar, Namık Kemal'in zamanına kadar olayların arkasından koştular; fakat olayların önünde ilerleyemediler. Namık Kemal ise "hürriyet" (özgürlük) düşünürü olduğu kadar "terakki" (ilerleme) düşünürü de olmak istiyordu.

Bu yüzden, Fransızca yazdığı bir kitabında Namık Kemal'in meşveret usulü hakkındaki görüşünden çok farklı olmayan bir görüş ileri süren Hayrettin Paşa'nin[47] fikirlerini saçma bularak Baü'nin ilerleme (terakki) düşününün çekiminden kurtulamadığını gösterdi. Batı'daki gelişmeler dururken Hayrettin Paşa'nın teklif ettiği meşveret usulünün Osmanlılarda uygulanışını diriltmeye hiç lüzum yoktu. Sorun, hangi ölçülere göre, nerelere kadar batılılaşma anlamında çağdaşlaşmanın gerekliliğini ve olabilirliğini belirlemekle çözümlenebilirdi. Batı'nın teknolojik maddî uygarlık açısından üstünlüğünden kuşkusu olmayan Namık Kemal'in çeşitli yazılarında bu konuda vardığı sonuçlar şunlar olmuştur:Batı'nın başanları, Doğu halklarının hayatına yayılan fatalist düşüne, kader ve kısmet inancına karşı, özgürlük ve ilerleme kavramlarının insan kafasında üstün gelişinin ürünüdür. Osmanlıların ve İslâm halklarının özgürlük ve ilerleme ilkelerim inanç ilkeleri haline getirmeleri zorunludur. Avrupa'nın maddî uygarlığını almakta, izlemekte duraksanamaz. Yaşayabilme, var olabilme koşulu budur. Asya ve Afrika halklarının uyanması ve ilerlemesi, Batı'nın bu maddî uygarlığına katılmakla olabilecektir. Hattâ bununla, Avrupa'nın siyasal ağırlığına karşı bir denge olacak bir

Müslüman halklar birliği de ancak böyle gelişecektir. Geçmişte, kendi çağlarının koşullarını benimseme sayesinde Müslümanların eriştiği yüksek duruma böyle vanlabilecektir.[48]

Fakat, Namık Kemal kayıtsız şartsız şeriatçı ya da Doğucu olmadığı gibi, kayıtsız Batıcı da değildir. Tutucu "eski'lerle, taklitçi "yeni"ler arasında açılan uçurumun tehlikeleri üzerinde durur.[49] O zaman tekrar 'ilerlemeye (terakki) engel olan etkenler nelerdir?' Bu etkenleri kaldırmada Baü uygarlığından alınacak yanlar nelerdir? sorularına geliriz.

Ona göre, ilerlemeye engel olan etkenin İslâmlık olduğu düşünü bir efsanedir. Batı'da yerleşen bu efsaneyi, Tanzimat idarecilerinin başarısızlıklan yaratmıştır. İlerlemeye karşı olan asıl engel, Tanzimat'ın Avrupa ekonomik ve siyasal nüfuzu karşısındaki tutumudur. Namık Kemal, bu açıdan, Avrupa'nın teknolojik ve ekonomik üstünlüğünü anlayan, bunun Osmanlı milleti üzerinde hükmedici bir güç haline geldiğini en iyi kavrayan düşünürdür. Fakat, bundan ötürü, yazılan yalnız kendi zamanının ekonomi, fınans, idare ve eğitim koşullarının olumsuz olanları üzerindeki gözlemleriyle kısıtlı kalmıştır. Çünkü gerçekte, Tanzimat sadece 19. yüzyıl Batı üstünlüğünün bir ürünü değil; ondan daha önceki çöküşün getirdiği bir aşamadır. Namık Kemal, İbn Haldun'u ya da hiç değilse onun tarih felsefesinin Osmanlı tarihçileri üzerindeki yansımalarını küçümsediği için, Osmanlı tarihi anlayışı sadece "devr-i istilâ"yla (yükselme dönemi) kısıtlı kalmıştır. Gümbürtülü sözlerle heyecanlı yazmaya eğilimli olan Namık Kemal, Cevdet Paşa'dan farklı olarak 17. yüzyıldan sonraki çöküş dönemini incelemeyi çekici bulmamıştır. Onun zıddı olan soğukkanlı ve realist Cevdet Paşa'nın *Tarih'ı* ise, yükselişin değil, çöküşün tarihidir. Batı üstünlüğünün ve bunun Osmanlı çöküşüne etkisinin 19. yüzyıldan çok önce, daha 1699'dan itibaren başladığını, bugünün tarihçilerinin incelemelerinin buluşlarına şaşılacak ölçüde uygun bir biçimde görmüştür.

Bununla birlikte, Namık Kemal'in 19. yüzyıl Batı üstünlüğü üzerinde durmasının katkısını küçümseyemeyiz. Bu yüzden, ikinci sorunun konulan üzerindeki gözlemleri önem taşır. Batı uygarlığının üstün ve yararlı her yanı kayıtsız şartsız alınmalıdır. Namık Kemal'in "uygarlık"tan anladığı, endüstri, teknoloji, ekonomi, askerlik gücü, basın ve eğitimdir. Fakat bunlar dinsel, ahlaksal, kültürel bir boşluk içinde sadece kişilerin kafalarının aydınlığının mı ürünü olmuşlardır? Namık Kemal, Batı uygarlığının iyi ve kötü yanları olduğunu kabul ederken, iyi yan olarak hayran olduğu rasyonel, teknik, bilimsel yanların nasıl olup da İslâm dini ve hukukundan aşağı seviyede gördüğü Batı kültürünün ürünü olabildiği sorusunu yanıtlayamaz. Batı uygarlığını anlayışındaki bu eksiklik, o kadar eleştirdiği Tanzimat ikiciliğinin başka bir yansımasıdır. Fazla olarak, onun kendi çelişkisi, gelece-

ğin II. Abdülhamit dönemi tepkiciliğine, dolaylı olarak ve bilmeyerek yol hazırlamakta rol oynamıştır. Çünkü, Namık Kemal'in ölçüleriyle bir yargıda bulunmak gerekirse, demokrasi ve parlamenter rejimin Batı uygarlığının kötü yanları olmadığını kim ispat edebilir?

Namık Kemal'in yarı devrimci, yarı Batıcı diyebileceğimiz bu döneminde etkili olan çelişkilerin daha sonraki reformcu ve romantik aşamasındaki çiçeklenmelerini görebilmemiz için onun düşününü incelemeyi burada keserek, Kanun-ı Esâsî'nin hazırlanmasına doğru giden yolların açılmasını hazırlayan olaylara geçeceğiz.

Notlar

1 Engelhardt, özellikle Rumeli'nde bulunan hükümet adamlarının birçoğunun başkentte hazırlanan darbe komplosundan yana olduklarını, gizli hücrenin meydana çıkanlmasında bunların çokluğunun büyük payı olduğunu ileri sürer *{Tanzimat,* s. 106).

2 Davison, I: 117-118.

3 Cevdet Paşa, *Tezâkir,* II: 82-83. Abdülmecit, III. Selim gibi iyi niyetli, iyi yürekli, zayıf iradeli bir pa dişah olarak, kendini çevreleyen paşaların kuklası haline gelmişti; bkz. Cevdet Paşa, "Mâruzât", XI, 15/92(1926): 171-172, 2. baskısı, 15-17. Bu yazı 1855-1856 yıllarındaki saray, hükümet, mali ye, paşalar, israflar ve dalkavukluklar gibi Kuleli Olayı'na yol açan koşulları çok iyi açıklar. Ceza Kanunu yapılırken, padişah öldürme suçu için, böyle bir şeyin olabileceğini halkın aklına getirme mek düşüncesi ile, idam cezası konmasına lüzum görülmemişti! Bu yüzden Kıbrıslı Mehmet Paşa padişahın ayaklarına kapanarak bunların idamına irade etmesi için yalvarmış, Wanda adı altında yazan Polonya asıllı Fransız subayına göre padişah şu cevabı vermiştir: "Onların baş kaldırması ba na karşı değildir; ben onların kötü maksatlarına dahil olmuşsam bunu hakketmişimdir; çünkü sizin gibi vezirler seçerek güvendim... ihmallerinize, idareyi kötüye kullanmalarınıza göz yumdum. Onla rı ölümle cezalandırmayacağım. Size gelince, karşımdan çekilip gidin, nefsinizi ıslah edin"; bkz. Wanda, *Souvenirs anecdotiques sur la Turquie, 1820-1870* (Paris, 1884), s. 75-76.

4 Ahmet Mithat, *Oss-ü inkılâp* (istanbul, 1294-1295/1878-1879), cilt II, s. 74-75.

5 Vambery, Hüseyin Daim Paşa'nın evinde Fransızca öğretmenliği yapıyordu. Bu paşayı tanıdığı gibi, yakalananlardan Şeyh Ahmet Efendi'yi de tanıyordu. Paşanın evine sık sık geldiklerini, görüştükle rini söyler. Vambery o dönemde İstanbul'da altı yıl kaldı, Türkçe-Almanca bir sözlük hazırladı. Peşte'de fakir bir Yahudi ailesinden gelen, bir ayağı sakat Vambery (1832-1913), genç yaşında haya tını kazanmak için İstanbul'a gelerek, Avusturya-Macaristan'da önemli iki zattan aldığı tavsiye mektuplan sayesinde paşaların konaklarında yabancı dil öğretmenliği yaptığı gibi, Fuat ve Âli Paşalar'ı da tanıdı. Âli Paşa'nın kütüphanesinde Orta Asya üzerine yazılmış kitapların çokluğunun ken disini şaşırttığını söyler. Kuleli olayı dolayısıyla Vambery'nin yazdıklarını yayımlayan Ebüzziya Tevfık'in (ya da o yazıyı İngilizce'den çevirenin) yaptığı yanlışlık yüzünden, Vambery'nin olayı II. Mahmut zamanında olmuş gibi gösterdiği ileri sürülerek, ifadelerinin bir değeri olamayacağı iddiası doğru değildir, çünkü Vambery'nin yazısının İngilizce aslında böyle bir yanlışlık yoktur. Vam bery'nin olaydaki belli başlı kişileri tanıdığı bellidir.

6 Mahkeme vesikalarına dayanılarak yazılmış bir monografi için bkz. Uluğ İğdemir, *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma* (Ankara, 1937).

7 Bunu pekiştiren diğer kaynaklar için bkz. Davison, I: 116 not 67. Namık Kemal'in şu satırları il ginçtir: "Bugün Gülhane Hatt-ı Hümayunu ele alınsa da baştan ayağa mütalâa olunsa, zarınolunur ki Memalik-i Osmaniye'de muhakemesiz kimse idam olunamaz ve kabahatli kabahatsiz hiçbir ferde işkence edilemez. Heyhat... Vakıa Hatt-ı Hümayun bunları alenen lağvetti ve bu lağvın icraata dahi bir hayli tesiri görüldü. Lâkin, evvelâ, hükümetin hafîyyen idamdan bütün beraet-i zimmeti meşkûktür. Meselâ, Kuleli'lerden Cafer Paşa filvaki kendini denize mi attı? Yoksa o zaman serasker olan zata bihakkın eylediği tahkirler üzerine ihnak mı edildi? Ve Macar mültecilerden (politikaca bazı teşebbüsatı üzerine hafîyyen tevkif oiunan) Ferhat Paşa ecel-i mev'udu ile mi vefat etti? Yoksa tesmim mi edildi? Şu hususlarda rivayetler o kadar muhteliftir ki memlekette bir serbest mahkeme bulunsa erbab-ı hükümet pek kolaylıkla tebrie-i zimmet edemez" *Hürriyet,* sayı 45, 3 Mayıs 1869; aktaran Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal* (İstan bul, 1944-1949), cilt H(1), s. 690 not 3. Wanda'ya göre (s. 74), o zamanki serasker Rıza Paşa, Hüseyin Daim Paşa'nın hükümet darbesi yapacağı iddiası ile onu nezaret altına aldırmış, darbe için kararlaştırılan günden bir gün önce hepsini tevkif ettirmiştir. Diğer komutan Caferdem Paşa İstanbul'da bulunuyordu.

8 Mehmet Galip ve Ali Rıza, "On üçüncü asr-ı hicrîde osmanlı ricali", *Peyâm-ı sabah,* 15 Kasım 1920.

9 lttifak-ı Hamiyet üzerine bkz. Ebüzziya Tevfik, "Yeni Osmanlılar", İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I* içinde, s. 777-857, Kaplan, 54-70, Abdurrahman Şeref, "Yeni Osmanlılar ve hürriyet", *Tarih musahabeleri* içinde, s. 172-182 (2. baskı: s. 133-140), Tank Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler* (İstanbul, 1952), 91-96 ve bu eserde verilen diğer kaynaklar, Léon Cahun, "La Turquie", Ernest Lavisse ve Alfred Rambaud (yay.), *Histoire générale,* cilt XII (Paris 1901) içinde, s. 482-486, Arminius Vambery, "Freiheitliche Bestrebungen im moslemischen Asien", *Deutsche Rundschau,* LXXVII(1893): 64-65 ve *Western Culture in Eastern Lands* (Londra, 1906), s. 324-325.

10 Cevdet Paşa, *Tezâkir,* II: 21.

11 Abdurrahman Şeref, "Yeni Osmanlılar", 175-176.

12 Ş. Mardin, 43 not 51. Ebüzziya Tevfik'in Yeni Osmanlılara ilişkin yazı dizisinde bu kişinin, Arap harfleri ile Jan Piyetri olarak adı çok sık geçtiği halde, kimliği, oynadığı rolün nedeni ve anlamı ka ranlıkta kalmıştır. Kuntay'da da ad Giampitry olarak geçer. Ancak, ad sahibinin kendisinin mi adını Fransızcalaştırdığını, yoksa Osmanlı dostlarının ağzında mı Fransızca biçimi aldığını bilmiyoruz.

13 Akün, Gordlevsky'ye atıfla, Şinasi'nin Jean Pietri'yi Paris'te Arnavut gençlerinden Sait Sermesi ara cılığıyla tanıdığını söyler (s. 550b).

14 Kuntay, I: 289-291 ve 378; Kemal, bazen *"Jeune Turc",* çoğu kez "erbab-ı şebab" dediği kişiler çevresinin gerçek "reis"inin Şinasi olduğunu söyler.

15 Davison, 1:221-222.

16 Tunus ve Mısır anayasaları üzerine bkz. "Düstur", *Encyclopedia qf Islam, 2.* baskı, cilt II, s. 638-640 ve 647-649.

17 Kuntay, I: 360. Bu sözlerin ne zaman söylendiği ya da yazıldığı ve kaynağı bildirilmiyor. Bu sözle ri nakledenin, Kemal'in sözcüklerini olduğu gibi kullandığı şüphelidir. Kemal'in dilinde "yürütülebi leceği" gibi bir deyiş biçiminin bulunmadığı sanısındayız. Tek sözcük halinde "meşrutiyet" terimini kullandığı da şüphelidir. Konuşma Fransızca olmuşsa, Namık Kemal'in *"constitution"* sözcüğünü hangi Osmanlıca sözcükle karşıladığını bilmek çok yararlı olurdu. Kanun-ı Esâsı yapıldıktan sonra ki dönemde bile Kemal, yazılarında bazen "kanun-ı esâsı" derken birkaç satır sonra "nizam-ı esâsî" de der; bkz. Kuntay, 11(2): 87.

18 Cevdet Paşa'nın, *Marûzât'm* son tefrikasında anlattığına göre, Abdülmecit ölmeden önce ve öldük ten sonra kardeşi Abdülaziz'in yerine oğlu Murat'ın getirilmesini isteyenler vardı ve bu sorun tartış ma konusu olmuştu; bkz. "Mâruzât", XI, 16/93(1926): 220-221; 2. baskısı: 27-28.

19 Davison, I: 219 not 108. Engelhardt, cemiyet nizâmnâmesinin yayımlanış tarihini 30 Nisan 1867 olarak gösterir *{Tanzimat,* s. 169); Davison ise buna ihtimal vermiyor (I: 227 not 145).

20 Davison, bu mektubun daha 1866'da İstanbul'da bilindiğini tahmin ediyor (I: 219 not 109).

21 Ş.Mardin, 45.

22 Bu mektubun hangi tarihte basıldığı, ilk önce nerede çıktığı konusu üzerine bkz. Davison, I: 219 not 109. Mektubun ilk önce çıktığı söylenen *Liberté'y'x* çıkaran tanınmış cumhuriyetçi gazeteci Emi le de Girardin ile Mustafa Fazıl arasında yakın ilişkiler vardı. Mektubun ilk önce 24 Mart 1867'de orada çıktığı doğru ise, Ebüzziya Tevfik'in İstanbul'da mektubun çevirildigi tarih olarak gösterdiği 7 Mart tarihinin ya yanlış olması gerekir ya da Davison'ın tahmin ettiği gibi mektubun daha Paris'te çıkmadan önce İstanbul'da bilinmiş olması ya da verilen tarihten önce başka bir yerde çıkmış olma sı gerekir.

23 Ganesco üzerine bkz. Davison, 1: 219 not 108 ve Ş. Mardin, 309 not 6. Ş. Mardin, Ganesco'nun *Diplomatie et nationalité* adlı bir eserini bildirerek onun Herder'den etkilenmiş bir yazar olduğunu söyler (s. 310 not 9). Belçika'da çıkan ve Rusya hükümetinden para aldığı söylenen *Le Nord* gaze tesini Paris'te yöneten Franceschi'nin Alexandre Blacque Bey'den sonra *Moniteur ottoman'ı* idare eden aynı addaki kişi ile bir ilişkisi olup olmadığını bilmiyoruz.

24 Ş.Mardin, 43 not 52.

25 *Le Nord* mektubunun *Muhbir"de* çıkmasından dokuz gün sonra, 19 Şubat'ta Âli Paşa'nın organı olan *Gazette du Levant dajeune turc'kr* hakkında kışkırtıcı bir yazı çıkmıştı. Namık Kemal bu yazıya kar şılık olarak yazdığı cevapta bu adda bir parti olmadığı gibi başkan da olmadığını, kendisinin bile Mus tafa Fazıl Paşa'yla tanışık olmadığını anlatarak, "Türkistan erbab-ı şebabf'nın sadece ileri fikirleri sa vunan kişiler arasında bir fikir ve inanç beraberliğinden başka bir bağ bulunmadığını, memurların, ay- dınların, ordu ve donanma subaylarının, basın ve edebiyat adamlarının "belki yüzde doksanının bu erbab-ı şebabdan" olduğunu ileri sürer. Yayımlanmamış olarak kalan bu mektup Kemal'in evrakı ara sında bulunmuştur; bkz. Kuntay, 1: 183-187 ve 290-291. Vesikanın değeri, Namık Kemal'in o dene- *mtdtjeune turc* ya da "erbab-ı şebab" ile ne anladığını göstermesindedir. Bugünkü deyimle bu, "ileri ci gençlik" demektir. Fakat Avrupa'da toplanan grup "Genç Türk" terimini benimseyememiştir. Çoğu kendini "Türk" saymazdı. Eğer bir "kavmiyef'le tanınma gerekmiş olsaydı kimi kendini Arnavut, kimi Çerkez ya da Gürcü, kimi Arap ve kimi de Türk olarak tanımlayacaktı. O zaman bu gibi tanımlamalar onların ilgilendikleri konular açısından anlam taşımazdı. Onlar, milliyetlerin özgürlüğü görüşünü değil, kavmiyetlerin *Osmanlılık* içinde birleştirilmesi görüşünü savunurlardı.

26 Yeni Osmanlılar'dan önce Avrupalı gözlemciler *arasmdajeune* ya *dayoungTürk* deyimlerinin kul lanılışı üzerine bkz. Davison, I: 199-200 ve Ş. Mardin, 50-51. MacFarlane, Reşit Paşa'nın korudu ğu bir gencin kendisine *&z\icejeune* fikirlerini anlattığını söyler (11: 671). Bu, Şinasi olabileceği gibi, Tıbbiye'de kendisini şaşırtan doktorlardan biri de olabilir.

27 Kemal, Recaizade'ye yazdığı bir mektupta, Şinasi *Tasvir-i efkâr'a* döndüğü takdirde oraya yazı yazmasını tenbih eder; bkz. Akün, 552a. Ebüzziya Tevfik, Şinasi'nin Yeni Osmanlılar'dan kaçışını önce halkın aydınlatılması gerektiği sonucuna varması ile yorumlar. Kıbrıslı Mehmet Paşa'nm karı sının, Lord Byron'ın hekimi olan kocasından doğan oğlu Frederick Millingen (Davison, 1: 224 not 128), Paris'te Şinasi ile yakından tanışıyordu. Bu zatın iddiasına göre Şinasi, Libya üzerinden aske rî bir harekâtta bulunmak üzere (o zamanın Guevara'sı) Garibaldi'den yardım sağlanmasını düşün müştü. İddia doğru ise bu fikrin arkasında Mustafa Fazıl var mıydı? Şinasi'nin tanıtılan biçimdeki kimliğini göz önünde tutan Davison bu iddiaya inanmıyor. Trablus üzerinden askerî bir harekâtla İstanbul'da hükümeti devirme fikrinin ikinci Jön Türkler kuşağında da ortaya çıkması bir tesadüf müdür? Denildiğine göre, Prens Sabahattin'i tutan (Arnavut) İsmail Kemal, Jönleri gizlice koruyan ve Avrupa'ya kaçmalarına göz yuman (Arnavut) Müşîr Recep Paşa'nın Bingazi'deki kuvvetleriyle (kiralanacak bir Yunan vapuruyla Gelibolu'dan çıkarma yapılarak) İstanbul'un zaptedilmesini plan lıyordu. Bunun gerçekleşmesi için bel bağlanan Britanya hükümetinin bu fikri tasvip etmeyişi ve karışık bir adam olan İsmail Kemal'in bu iş için sağlanan (nereden?) paraları dolandırması yüzün den proje suya düşmüştü.

28 Ali Suavi açıkça dengesiz bir adamdı. Namık Kemal ve belki diğer arkadaşlan onunla uzlaşamadılar. Kemal, onun kaçık ve şarlatan olduğuna inanıyordu. Yarı bilgili bir adam olarak, bilmeden, bazı

önemli fikirlere dokunmuştur, "lbadatı muamelât-ı diniyeden ayırıp dünyaya müteallik umumu başkaca ve müstakillen tedvin etmeli" gibi fikirler yazmakla beraber, bunun tersini ileri süren fikirleri de vardır. Kemal, onun Abdülhamit'in adamı olduğundan şüphe eder; fakat kim Abdülhamit'in adamı olmamıştır ki? Falih Rıfkı Atay, *Başveren inkılâpçı* (İstanbul, 1964), İsmail Hami Danişmend, *AliSuavi'nin Türkçülüğü* (İstanbul, 1942) ve Mithat Cemal Kuntay, *Sarıklı ihtilalci* (İstanbul, 1946), her yöne çekilebilecek bu adamdan kendilerine göre farklı birer kahraman yaratmışlardır; bkz. Tanpınar, 230-248.

29 Léon Cahun'ün Lavisse ve Rambaud, cilt XI (Paris, 1899), s. 527- 548'deki yazısı: "La Turquie".

30 Wladyslaw Plater için bkz. Davison, I: 227-228. Mustafa Celâlettin Paşa Polonya'da doğmuştur. Asıl adı Konstanty Borzecki'dir. Polonya'da katıldığı 1848 Devrimi'nin bastırılması üzerine diğer Polonya ve Macar devrimcilerle birlikte Türkiye'ye sığınmıştı. Rusya'nın bunların geri çevrilmesi isteği üzerine diğer mültecilerin çoğu gibi o da Müslüman oldu (bunlardan biri Çaykofki adını taşıyan Sadık Pa şa[1] dır). Celâlettin, Osmanlı ordusuna girerek kurmay subayı, sonra paşa olmuştur. Karadağ savaşlan esnasında şehit oldu. Biyografisi için bkz. Adam Lewak, "Konstanty Borzecki", *PolskiSlownik Biograficzny*, cilt III (Varşova, 1936), s. 365-366. Prusya-Fransa savaşı sıralarında *Courrier d'Orient* ile *Basirette* yazılan çıkmıştır; bkz. Basiretçi Ali, *İstanbul'dayarım asırlık vekayi-i mühimme* (İstanbul, 1325/1908), s. 4-5; 2. baskısı: yay. Nuri Sağlam (İstanbul, 1997), s. 70-71 ve 118-119. En önemli eseri 1870'te çıkan *Les Turcs, anciens et modernes'dit.* Türklerin, Avrupalı ulusların mensup olduğu Ârî soyundan geldiği görüşünü (özellikle s. 229-299 ve 319-362) getiren odur. Bu görüş Yeni Os manlılar arasında etkili olmamış, fakat sonraları oğlu Enver Celâlettin Paşa, daha sonra Cumhuriyet döneminde hukuk profesörü Yusuf Ziya bu görüşü diriltmişlerdir. Celâlettin (Borzecki) gençliğinde ila hiyat öğrencisi olduğu halde Avrupa *aıûammdajeune* (yani devrimci milliyetçi) olduğu için Prusya-Fransa savaşında tutucu ve milliyetçilik düşmanı III. Napolyon Fransası aleyhine *Basirette* yazılar yazmıştı. Fransızca yazdığı için kitabında *Turc* terimi ile kastettiği "Osmanlfların aslında Ârî olduklarını, İslâmlık dolayısıyla Ârîliklerini unuttuklarını, Polonyaca, Rusça ve diğer Avrupa dillerinde yazıl mış kaynaklardan deliller göstererek iddia eder. Çağdaşı diğer *bitjeune* olan Léon Cahun de fltfr'lerin, Asya'dan gelerek Avrupa'ya ilk yerleşen bir ırktan geldiklerini, fakat Sâmî Araplar'ın dini olan îslâmlık'a girdikten sonra Türklüklerini kaybettiklerini ileri sürmüştür. Bu iki adamın birbirine çok benzeyen fikirleri, Yeni Osmanlılar'ın görüşüne taban tabana aykırı idi. Celâlettin Paşa'nın kitabı, kendi adı da Fransızca yazılmış olduğundan, Bibliyografya'da *Moustapha Djelâleddin* adı altındadır. Bu 362 sahifelik kitabın bölümleri şunlardır: Les anciens turcs; Ottomans; Réforme ou Tanzimat; Maux de la réfor me; Le mahométisme; Les harems; Les lois; La vénalité; Les chrétiens de la Turquie, Les principes; Les conseils populaires; Organisation des provinces ou vilâyets; Représentation nationale; Questiqns loca les; Constitution définitive de la Turquie, son avenir; Le devoir de l'Europe; L'Europe et le Touro-arianisme (s. 229-299); Notes (s. 301-317), Supplément: Grecs et Romains (s. 319-362).

31 Simon Deutsch için bkz. Davison, 1:227-228. Viyanalı, Yahudi asıllı olan ve İbranî ilahiyatı okuyan Deutsch, hem 1848 Avusturya Devrimi'nde, hem 1871 Paris *Commune'ünde* idama mahkûm ol muştu. *La Grande Encyclopédie* (XIV: 352), *"plus tard il contribua àfonder le parti de la Jeune Turquie"* ("daha sonra Genç Türkiye partisinin kurulmasına katkıda bulundu") diyorsa da, Yeni Os manlılarla çalışması *Commune*'den önce, 1867'de olmuştur. Deutsch, Karl Marx'tan sonra *Interna tional Workingmen's Association'a* onun yerine başkan olmuş, daha sonra İstanbul’a gelerek ora da ölmüştür. Léon Cahun, Namık Kemal'e Deutsch'un İstanbul'a gelişini bir mektupla bildirerek, "eski dostumuz Deutsch için, benim için yapacağınız herşeyi yapmanızı rica ederim" der; mektubun fotoğrafı için bkz. Kuntay, *Namık Kemal,* I: 531. İsrail'de 1973'te yayımlanan *Encyclopedia Judaica'ya* göre Deutsch, Romanya ve İstanbul'da şubeleri bulunan bir ticarethane işletiyordu. Ticaret işleri için geldiği İstanbul'da koleradan öldü.

32 Léon David Cahun, Yahudi asıllı olup asıl adı Zadoc Kahn'dır; bkz. *Jewish Encyclopedia,* cilt III, s. 492. Vambery de Yahudi asıllı olup asıl adının Vamburger ya da Bamburger olduğu söylenir. Haya tı için bkz. Franz Babinger, "Armin Vambery", *Encyclopedia of the Social Sciences,* cilt XV (New York, 1935), s. 225.

33 Vambery Londra'da bir kahvede görüştüğünü söylediği Yeni Osmanlılar hakkında şunları yazar: "Adı geçen kahvede bu efendilerle ülkelerinin toplumsal, siyasal ve dinsel sorunlarını saatlerce tartışırdım. Gündüzün konuşmaların havası ılımlı, hattâ uykulu gibi olur, fakat akşam üzeri rakı şişeleri heyecanları kabartınca hava canlanırdı. Sayın efendilerin gözleri parlar, paşaların eylemlerini ve kusurlarını eleştirmeleri sertleşir, bir zamanlar o kadar güçlü olan ve kendi fıkirlerince gene de aynı güçte dirilebilecek olan Osmanlı devletinin çöküşü karşısında duydukları acının ve hasretin tonu yükselir, şiddetlenirdi. Savaşçı cedlerinin başarılarına karşı besledikleri hayranlık, adlarını andıklan İslâm dini kahramanlarına karşı duydukları derin saygı bana, herşeye rağmen, Osmanlı hanedanına karşı besledikleri bağlılık kadar tabu gözükürdü". *Deutsche Rundschau* 'da bu satırları 1893'te yazan Vambery'nin artık beş parasız İstanbul'a geldiği günlerin Vambery'si olmadığını, o zaman tanınmış ve Abdülhamit'ten para aldığı zamanın Vambery'si olduğunu hatırlamak gerekir. Vambery tarafından *Review çfReview'da* yayımlanan ve *İçtihat* dergisinde 1912'de, "Osmanlı izmihlalinin mahiyeti" başlığı ile çevirisi çıkan yazı, *Sırat-ı müstakim* dergisinde hücuma uğramıştı. Vambery bu yazıda eskiden *Muhbift,* sonra *Meşveret't* yazı verdiğini ileri sürer; Meşrutiyet'ten sonra Türkiye'de işlerin büsbütün bozulduğunu, Türkler'in vatan ve milliyet duygusundan yoksun olduklarını İngilizce okuyucularına anlatır. *Türkyurdu,* V, 4(1329/1913): 962-968'de Peşte'den "Yavuz" takma adı ile yazan biri ile olan görüşmesi anlatılmaktadır. Vambery'nin ölümünden az önce yaptığı bu konuşmanın özeti şöyledir: "İngilizler beni pek severler, çünkü onlara Asya'yı ilk tanıtan benim. Dönüşümde İstanbul'da beni kimse dinlemedi. Bu suretle seyahatim Türkiye hesabına iken İngiltere menfaatine neticelendi. Halbuki ben Macarların ecdadını aramaya çıkmıştım. Abdülhamit beni çok severdi. Ben İngiliz siyaseti ile sabık sultanın politikasını birleştirmek istedim. Çalıştım; Abdülhamit sözlerimi dinledi. Fakat neticede ne oldu? Birçok ihsan vererek beni Londra'daki Genç Türkleri kandınp getirmek için İngiltere'ye yolladı. Bu teşebbüs bana biraz pahalıya maloldu. Hattâ, İngiltere'deki şöhretimi bu yüzden lekedar bile edecektim. Genç Türkler beni takdir etmediler. Bana Abdülhamit'in dostu diye itimat eylemediler. Hattâ Meclis-i Mebusan'da alenen aleyhimde bulundular." Görüşmeyi yapan Yavuz şu gözlemini ekler: "Vambery'nin Abdülhamit zamanında mukarınen maaşı olduğu muhakkaktı. Meşrutiyetle bu maaş kesilince bir hırs-ı pîrî ile Alman ve İngiliz gazetelerine hakkımızda nâ-mülâyim birkaç makale yazmaktan çekinmemiştir." *Encyclopedia Judaica* (XVI: 65), onun Herzl-Abdülhamit görüşmelerini (Herzl, anılarında bu görüşmelerin ayrıntılarını anlatır) sağlaması dolayısıyla, Vambery'nin Siyonizm davasını desteklediğini bildirir. Nazilik döneminde şiddetle anti-semitizm yanlısı olan Türkçüler ise Vambery'yi Türkçülüğün babalarından biri sayarlar!

34 İsmail Hikmet, *Türk edebiyatı tarihi* (Baku, 1925), cilt I, s. 217-220; aktaran Kaplan, 67-68. Suavi, 31 Ağustos 1867'de kendi kendine *Muhbifx* çıkarmaya başlamıştı. Engelhardt'a göre *{Tanzimat,* s. 168-169), Hulefâ-yı Râşidin zamanındaki gibi şeriat kurallarının uygulanmasını, Hıristiyanlara karşı cihadı ileri sürüyor, Londra, Berlin, Atina'da Hıristiyan elçiler bulundurulmasını eleştiriyordu. *Muhbir* İstanbul'da tanesi bir liraya satılacak kadar rağbet görmekle beraber, Yeni Osmanlılar bu yazıların Avrupa'da kendilerine karşı düşmanlık yaratacağından korkuyorlardı; bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Tanzimat Devri Maliye Nazırları* (İstanbul, 1939-1940), cilt II, s. 37. Mustafa Fazıl'ın tavsiyesi ile Suavi'nin bu başıboşluklarını önlemek üzere Kemal ve Ziya 29 Haziran 1868'de *Hürriyeti* çıkarmaya başladılar. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya Bilgegil, *ŞairŞinasi* (İstanbul, 1972), s. 127-198.

35 Mehmet, gruptan ayrılarak Paris'te *İttihat* adında Türkçe, Rumca, Arapça, Ermenice bir gazete çıkarmaya kalkmış, daha sonra Cenevre'de Mütercim Rüştü Paşa'nın damadı Hüseyin Vasfı Paşa ile beraber *İnkılâp* adlı bir gazete çıkarmış ise de ikisi de yaşamamıştır. Kemal *Hürriyet'ten* ayrılınca onu Ziya çıkarmaya devam etmiştir. Bir aralık Ziya, Osmanlı hükümeti ajanları ile uzlaşarak gazetenin 2.000 tanesinin hükümetçe satın alınması teklifini kabul etti. Daha sonra Âli Paşa aleyhine bir kampanya açan Hidiv İsmail'den para almaya başladı. Londra'dan kaçıp Cenevre'ye gelince orada çıkarmaya başladığı gazetede Mehmet'in gazetesinde padişah aleyhine yazılan yazılara karşı padişahı savundu. Kemal, bir *Kur'an* basımı işi için bir süre Londra'da kaldıktan sonra Viyana'da, elçi

Halil Şerif Paşa'nın davetlisi olarak ekim 1870'te kısa bir süre kalıp İstanbul'a döndü. 6 Eylül 1871'de Mehmet ve Suavi dışında, Yeni Osmanlıların ileri gelenleri İstanbul'a dönmüş bulunuyorlardı. Ne bir parti olabildiler, ne aralarında görüş birliği vardı, ne de devrimci idiler. Kemal, bir mektubunda Mehmet'in *İnkılâp'çıhğma* imrenen bir tonla ondan söz eder.

36 Mustafa Fazıl'ın Abdülaziz'e mektubu üzerine ayrıntılı bibliyografya bilgileri için bkz. Davison, 1: 200 not 6.

37 Namık Kemal üzerine bkz. Kuntay, Kaplan, Namık Kemal, *Makalât-ı siyasiyye ve edebiyye* (İstan bul, 1327/1911) ve *Renan müdâfaası* (İstanbul, 1326/1910), Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi* (İstanbul, 1938 ve 1997), Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" ve *Türk Ziraat Tarihine Bir Bakış,* (İstanbul, 1938), Bölüm 5 ve Ş. Mardin, Bölüm 10.

38 Meşveret usulü hakkındaki fikirleri *Makalât'xz* çıkan mektuplardan alınmıştır.

39 Avrupa'daki "devrimci" aşamasında Kemal tabiî haklar fikri ile şeriat arasındakiayrıılığı düşünme den almış gözüküyor. Fakat birincisinin devrimsel anlamlarını kavradıktan sonra görüşünde değiş me olmuştur. 1872'de çıkan "Hukuk" yazısı *{ibret,* sayı 5, 19 Haziran 1872; aktaran Özön, 46-51) tabiî haklar görüşünde bir dönüm noktasıdır. Daha sonraki yazılarından "Bazı mülâhazat-ı dev let ve millet" *{ibret,* sayı 27, 9 Ekim 1872; aktaran Özön, 130-135) ve "Hukûk-u umûmiyye" *{ib ret,* sayı 18, 8 Temmuz 1872; aktaran Özön, 93-102) yazılarında ayrılış daha belirli ve geniştir; bkz. Namık Kemal, "Mükâtebât-ı siyasiyye". *Muharrir,* 2-3(1877): 33-36 ve 65-70 ve Kuntay, *Namık Kemal,* H(1): 483-494.

40 Namık Kemal'in "Yeni Osmanlıların ilân-ı resmîsi" *{Hürriyet,* 12 Ekim 1868) başlıklı makalesi, Ş. Mardin, 328'de zikredilmiştir. Kemal'in düşününün çok iyi bir eleştirisini yapan Mardin, onun düşünündeki çelişkiyi şeriatın etkisi altında olmasına bağlar. Halbuki Kemal şeriatçı değildir; Mar din'in kendisinin de kitabının başka bir yerinde değindiği gibi, tasavvuf, hattâ Bektaşîlik etkisi al tında kalmıştır. Bize şeriatçı gibi görünüşü, Âli Paşa'ya ve Avrupa devletleri siyasetine karşı *apolo gétique* yapmasından ileri gelir. Aynı tutumu daha sonra Müslümanhk'ı sorumlu tutan Avrupa dü şünürlerine de çevirmiştir. Ernest Renan savunmasında görüldüğü gibi, aynı çelişkiyi Afganî'de, daha doğrusu o dönemin bütün İslâm düşünürlerinde görürüz. Kemal de dahil, bunların hepsi *Batı'ya karşı din bağına dayanan bir cephe, bir İslâm beraberliği ideali beslerlerdi.* Mason Afganî ile dinci Afganî arasında görünüşteki tutarsızlık, Afganî üzerine önyargılı bir kitap yazan Elie Kedourie'yi gereksiz aşırılıklara düşürmüştür; bkz. Elie Kedourie, *Afghani andAbduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (Londra, 1966).

41 Bkz. "Bazı mülâhazat-ı devlet ve millet" (Özön, 130-135), "Şark meselesi", *{İbret,* 22 ve 26 Eylül ve 3 Teşrin-i evvel 1288/1872; *Makâlât,* 1-26) ve "İdarece muhtaç olduğumuz tadilât" (özön, 152-159) başlıklı makaleler. Bu makalelerde tanmsal bir ülkenin, yerli sanayii yıkılmış bir ekono minin, Avrupa endüstrisi için daima bir tüketici durumunda olacağı ve gerekli ıslahat yapılmış ol saydı, Avrupa endüstrisine haraç verir olmaktan kurtulunabilecegi gibi fikirler de işlenir. Kemal'in 12 maddelik ıslahat listesinde 5. madde tanm, ticaret ve endüstrinin kalkındırılması, 7. madde or man ve madenlerin işletilmesi, 9. madde de ecnebî şirketleri ile rekabet edecek fabrika ve buharlı deniz nakliyat şirketlerinin kurulması üzerinedir.

42 "Ruhaniyeti siyasetten ayırmak Avnıpa inkılâplarının en mühimmi sayılır. Fakat fıkıh kitaplarında muamelât ve ukubat cihetlerince Yunan, Roma ve Avrupa hukuk kaideleri ile esaslı bir ihtilâf göste rilmek mümkün müdür? Sadece dinî hükümlere istinat ettirildiği için bu fıkıh kaidelerini esaret zin ciri addetmek aklen kabul olunabilir mi? Dine müstenit olduğu için fiilden ıskat edilmek dine teva fuk etmediğinden dolayı zulmü adle tercih etmek değil midir?" *{Renan müdâfaası'ndan).*

43 Kemal'in şeriatçıymış gibi görünmesi, Avrupa'da yapılan tenkitlere karşı çevrilmiş bir *apologétique* (savunmanlık) yapmasından, aşırı fıkıhçılığı da Tanzimat'ın tutarsız kanunlaştırma eylemlerine tepkisindendir. Aşağıda, "İdarece muhtaç olduğumuz tadilât" makalesinden sadeleştirilerek alınan parça bunu gösteren iyi bir örnektir: "Eldeki fıkıh kaideleri dünyadaki teşri kaidelerinin hepsine hakkaniyet, inzibat, ittırad ve şümul bakımından faik olmakla beraber amme işlerinde yalnız münakahat cihetine ve ukubattan katil ve diyet murafaalarına, muamelâttan Mecelle'de neşrolunan bazı

meselelere inhisar etmektedir... Bunların haricinde Düstur'un (Fransa'dan alman ceza kanununun) hükmü ile baş kesiliyor, ayaklara zincir vuruluyor, adam sürülüyor. Halbuki hakkaniyet ve medeniyet bakımından bir memleketin zamanın istibdadına uygun olacak şekilde terakki ve saadetine düstur kâfi değildir, mânidir. Şu halde evvelâ adaleti temine çalışmak ve bunun için de teşrîde görülen noksanları tamamlamak lâzımdır. Bunlar tamamlansa bile *adaleti tatbike memur mahkemeler bugünkü hali ile kaldıkça adaleti istenilen şekilde yürütmek mümkün değildir"* (Özön, 153).

44 "Devlet-i âliyyenin bulunduğu hâl-i hatarnâktan halâsın esbabı", *Hürriyet,* 24 Ağustos 1868.

45 "Dünyada ihsanı adle teşrik ederek ahlâkı hukukî vazife dairesine idhal eden başka bir din var mı dır?"; Namık Kemal, "Ahlâk-ı İslâmiyye", *Makâlât* içinde, 357-373.

46 Montesquieu ve Volney'nin tabiat kanunlarına uymayan devletlerin çöküşü görüşünü Namık Kemal'in nasıl anladığı hakkında bkz. Ş. Mardin, 340-353. Volney'ye göre toplumlardaki kötülüklerin kaynağı cehalet, cehaletin kaynağı dindir. Dinlerin yarattığı batıl inançlar insanın sınırsız ilerleme gücünü bağlar. Volney'nin *Tabiat Kanunları* adlı eseri Hoca Tahsin tarafından çevrilmiş, fakat Abdülhamit zamanında başka birinin çevirmen adı altında bile yayımlama çabasına karşı sansür tarafından basılması yasaklanmıştır.

47 Hayreddin'in *Akvâmü'l-mesâlikfi marifeti ahvâli'l-memâlik* adlı, Tunus'ta 1867'de yazılan kitabı Arapçadır ve 1876'da İstanbul'da basılmıştır. Bu kitabın bir kısmı *Réformes nécessaires aux Etats musulmans* (Paris, 1868, 2. baskı 1875) başlığı altında Fransızca olarak çıkmıştır. Son zamanlarda Amerika'da İngilizce çevirisi çıkmıştır. Bereketzade İsmail Hakkı tarafından yapılan Türkçe çevirisi yarım kalmıştır. Hayreddin, Abdülhamit zamanında sadrazam olmuştur. Namık Kemal'in Hayreddin'in kitabı hakkındaki olumsuz fikri için bkz. Kuntay, *Namık Kemal,* I: 202.

48 Kemal'in üç ünlü makalesi "Terakki" *(İbret,* sayı 45, kasım 1872), "İstikbal" *(ibret,* sayı 1, 13 Haziran 1872) ve "Medeniyet" *(tbret,* sayı 84, 1 Ocak 1873) için, bkz. özön, 176-189, 29-34 ve 212-217.

49 Namık Kemal, "Eski nesil, eslâfın yüksek faziletlerini ve bedialarını ahlâfa nakl ve tefhim etselerdi, Avrupa'dan taklit edilecek şeyler sadece fen ve sanayie münhasır kalırdı. Danslar, modalar, filânlar (Garb münakahatı) İslâm memleketlerinin kapısından bile bakamazlardı... Yeni nesil de cedlerinin yüksek eserlerini düşünselerdi ve sebebini ilim ve hikmetin kaidelerinde arasalardı Avrupa'da mad dî saadetin sebeplerini mükemmel görerek tâlim-i ahlâk için Bossuet veya Fénelon'un kitaplarını tetkikten başka çare olmadığına zahip olmazlardı... Ahlâk-ı İslâmiyye âdat-ı garbiyyeye bin suretle müreccahtır"; "Efkâr-ı cedide", *Makâlât* içinde, 374-376.

X

KANUN-IESÂSÎ

1. Bunalım

1871-1876 yıllan, çağdaşlaşma sorunu üzerine, daha sonraları "İslamcılık", "Batıcılık", "ulusçuluk" sözcükleriyle tanımlanan üç akımdan birincisinin kesin biçimini alışıyla sonuçlanan kısa ve fırtınalı bir bunalım dönemi olmuştur. Bu dönemin koşullan altında, Batı uygarlığı doğrultusunda yarım yüzyıla yakın bir zamandan beri süren çabalar durmuş, din-devletayrımı yönündeki gidiş yeni bir din-devlet bileşimi rejimiyle sonuçlanmıştır. Dil ve düşün planında bir uluslaşma gelişimi ise büsbütün yok olmuştur. Aslında Osmanlı devletine çağdaş bir yasal birlik verme amacıyla başlayan kanun-ı esâsîcilik akımının, nasıl ve neden İslâm şeriatına dayalı, batılılaşmaya karşı, ulusal doğuşa aykırı bir uzun dönem başlattığını bu kısa sürenin olaylarını ve tartışmalarını inceleyerek kavramaya çalışacağız.

Bu birkaç yılın olaylarının anlamını, yalnız Osmanlı tarihinin iç koşulları içinde kavramak olanağı yoktur. Onu, önce Avrupa tarihinin belli başlı olayları çerçevesi içinde anlayabiliriz. Fakat bu da yeterli değildir; çünkü bu olaylar artık Avrupa güçlerinin Batı dışına uzanışlarının sorunlarıyla ilgilidir. Bunların yalnız bazılarına işaret etmekle yetinmek zorundayız.

Bunların birincisi Britanya İmparatorluğu'nun güvenliğini sağlama sorununun ve Tanzimat'ı destekleme işini o devletten sonra yürüten Fransa'nın 1871 yenilgisinin oynadığı roldür. 1871 Tanzimat'ın sonu olmuştur. İkincisi, Çarlık İmparatorluğu'nun Asya doğusuna, Balkanlar'a, Akdeniz'e doğru yeni bir uzanma çabaları döneminin açılmasıdır. Üçüncüsü, geri kalmış ülkelerin bankeri haline

gelen Avrupa malî gücünün zorunladığı sorunlardır. Kolayca görebiliriz ki Osmanlı devleti bunların üçünün de göbeğindedir. Bu koşullar yüzünden, fırtınanın onun etrafında kopmasında Fransa'nın doğrudan doğruya, İngiltere'nin dolaylı olarak Tanzimat siyasetini bırakıvermeleri baş etken olmuştur. İkinci etken çarlık diplomasisinin başkentte, Pan-Slavizmin de Balkanlar'da, yoğun bir çatışma durumuna girmesidir. Üçüncü etken ağır dış borçlar altına giren Osmanlı maliyesinin, iflasın ucuna kadar gelmesi olmuştur. Anayasa davasını bu döneme kadar yürütenlerin onu uygulama çabaları işte bu koşulların yarattığı karmaşa içinde olacaktı.

Yeni Osmanlılar'in eleştirilerini yoğunlaştırdıklan Âli Paşa'nın eylül 1871'deki ölümü de Tanzimat döneminin kapanışının öteki bir göstergesidir. Bu olay, eleştirilerin yönünün değişmesine yol açtı. Çünkü hükümet baskısından kurtulan padişahın sorumsuz eylemleriyle Tanzimat'ın Âli Paşa rejimine rahmet okutacak bir dönem başlamıştı. Bu dönemin başlıca özelliği, Rusya'nın kurnaz diplomatı tgnatyefin etkisi altında süreli bir hükümet kurulamayışının padişaha sorumsuzluk kapılarını açması olmuştur.

Bu yeni durum karşısında üç eğilim gelişmeye başladı: 1) Osmanlı tmparatorluğu'nu özerk vilâyet ya da bölgelerden kurulu federal bir devlet olarak örgütleme düşüncesi. Mustafa Fazıl ve Halil Şerif tarafından geliştirilen bu görüşün bu dönemdeki temsilcisi, şimdiye kadar sadece vilâyet idarelerinde tecrübe kazanmış bir kişi olarak tanınan Mithat Paşa'dır;[1] 2) Din, dil ve milliyet farkı gözetilmeksizin eşit sayılan vatandaşlarla devletin ilişkilerini düzenleyecek, onları birbirine bağlayacak, temel bir yasa yapma düşüncesi; 3) Namık Kemal'in "vatan sevgisi, iman gereğidir" (Hubbü'l-vatan mine'1-iman) sloganını, Müslüman-Hıristiyan uzlaşması (kavimlerin imtizacı) ve Müslümanların beraberliği (ittihadı) gibi iki amacı gerçekleştirecek bir Osmanlı vatanseverlik ideolojisi biçiminde geliştirme çabası. îgnatyef in diplomasisi, bunların *üçüne de karşı* olmakta toplanır.

Bunalımı başlatan üç olay oldu. Birincisi, 1875'te dış borçların faizlerinin yarısı kadarının ödenmesinin durdurulacağının devletlere bildirilmesidir.[2] Bunda, dış borçlarda payı olmayan Rusya elçisinin teşviklerinin birinci derecede rol oynadığı söylenir, ikinci olay, Britanya Başbakanı Disraeli'nin bozmaya çalıştığı Petersburg-Viyana-Berlin mihverinin *{Dreikaisersbund)* Tanzimat reformlarını Avrupa devletlerinin kontrolü altına alma tekliflerinin güçlenmesidir.[3] Üçüncü olay ise, Reşit Paşa'nın önceden tahmin ettiği gibi, Balkanlar'da Müslüman-Hıristiyan halk boğazlaşması olarak gözüken olayların Avrupa'da özellikle siyasa hayatında yarattığı tepkilerdir. Britanya dış siyasetinde adı geçen mihver lehine kayma bu tepkilerin baskısı altında başladı.[4]

Bu koşullar, Yeni Osmanlılar'ın aradıklan siyasal güç desteğini yarattı. Paramparça olduklan, en etkili üyeleri Namık Kemal'in sürgünde bulunduğu bir zamanda tgnatyef - Abdülaziz cephesine karşı, Mithat Paşa - Rüştü Paşa - Hüseyin Avni Paşa - Süleyman Paşa ve şeyhülİslâm arasında kurulan beraberlikle mayıs 1876'da başanlı bir devrim gerçekleştirildi. İkinci unsurun, yani ordunun bir devrim olayında ilk kesin rol oynayışı budur. Hareketi, bu cephenin en ciddî, en dürüst ve en ilerici adamı olan Süleyman Paşa'nın komutası altındaki Harbiye öğrencileri gerçekleştirmişlerdi. ŞeyhülİslâmIık'ın medrese öğrencileri de rol oynadılar. Sivil bürokrasi, ordu ve din kurumunun gösterdiği bu birliğin ve beraberliğin ne kadar süreceğini, Ignatyef kaynağından gelen etkiler karşısında ne kadar direnebileceğini göreceğiz. Britanya'nın siyasetindeki bunalımdan haberi olmayan Mithat Paşa ile onu destekleyen elçi Sir Henry Elliot'un birdenbire ayaklarını boşlukta bulduklarını da göreceğiz.

Devrim özellikle Namık Kemal için çok önemli bir olaydı. Kıbns'taki sürgünlüğünden kurtulduktan başka, eskiden beri tanışıklığı olan Şehzade Murat da şimdi padişah olmuştu. Devrimden önce, sivil bürokrasi, ordu ve din kurumlarıyla aydınların birleşmesinin bir görünüşü olarak, belli başlı Avrupa devlet adamlarına 9 Mart 1876'da bildirilen, fakat İstanbul'da ancak devrimden sonra, haziran başında açıklanan bir muhtıradaki[5] görüşe göre, hemen işe başlanacaktı. Burada asıl öngörülen amaç olan kanun-ı esâsî ve meşrutiyet rejiminden ne anlaşıldığını ve haziran başlarından aralık sonuna kadar geçen yedi aylık çalışma, tartışma ve çatışmaların sonucunun ne olduğunu görmek için bu kısa sürenin aşamalarını biraz ayrıntıya girerek gözden geçirmemiz gerekecektir.

Bunları gözden geçirirken dengeli bir yargıya varabilmek için, yukarıda say dığımız koşullarla ilgili üç noktayı hatırda tutmak gerekir: a) Avrupa uluslararası diplomasisindeki yeni gelişmelerin sonucu olarak İstanbul'da 1876 aralık ayında bir konferansın toplanmasına karar verilmiş olması; b) Avrupa'da bile, İngiltere, Belçika ve Amerika Birleşik Devletleri düzeyinde anayasal rejimi olmayan birçok devletin bulunduğu (özellikle, Rusya'da ne parlamento ne de anayasa vardı); c) Anayasa sorunlarıyla ilgili kavramların açık ve kesin anlamlarının yerleşmiş ol maması ve anayasa yapma yöntemlerinin tslâm-Osmanlı geleneğinde çok yeni bir iş olması. Şimdiye kadarki III. Selim, Şer'î Hüccet, İttifak Senedi ve Tanzimat deneylerini tartışmamızdan, bu yolda büyük bir miras kalmamış olduğunu hatır lamamız gerekir. - -

Kanun-ı esâsî tartışmalarının sonuçlandığı biçimin anlaşılmasına yarayacak bir noktaya daha değineceğiz: Bu, Mithat Paşa'nın başlıca temsilcisi olduğu amaçla, Namık Kemal'in başlıca temsilcisi olduğu amaç arasında *açıklığa çıkma- z a*

mış bir karşıtlık bulunmasıdır. Mithat Paşa'nın, biri siyasal, ötekisi diplomatik, iki yanı olan amacı, federal bir rejim kurulması sorunu idi. Siyasal yanı, ilk önce Mustafa Fazıl ile Halil Şerifin başlattığı, Mithat Paşa'nın Ermeni ve Arnavut aydınlanyla olan tartışmalarında geliştirdiğini sandığımız federal devlet yapısına uygun bir temel kanun yapılması davasıdır. Bu, Alman Birliği modeline göre tasarlanmış, devleti merkeziyetçi olmayan, birbirine tutturulmuş mahallî özerklikleri olan bir vilâyetler ya da bölgeler topluluğu olarak örgütlenme fikrine dayanır. Bizce, Mithat Paşa'nın düşününün ekseni bu sorundur.[6] Bu temel fikre göre, merkezî hükümetin atayacağı kişilerle taşradaki Müslüman ve Hıristiyan halk tarafından seçilecek kişilerden meydana gelecek federal bir meclis olacaktı. Böylece, yapılacak anayasa, hükümdar ile İslâm ve Hıristiyan halk temsilcileri arasında dengeli bir düzen sağlayacaktı.

Bu fikrin diplomatik olan yanı, toplanacak olan devletlerarası konferansa böyle bir rejim öngören bir anayasa ile çıkmak, üç devletin birleşik diplomasisinin baskılarını cılk etmek düşüncesidir. Mithat Paşa'nın Kanun-u Esâsı'nin yapılışında gösterdiği aşın aceleciliğin nedeni budur.

Namık Kemal'in görüşü ise bundan farklıdır. Daha sonraki Ahmet Rıza grubuyla Prens Sabahattin grubu arasındaki çatışmada da göreceğimiz gibi, Namık Kemal güçlü bir merkeziyetçilik yanlısıdır. Federal bir sistemin Osmanlı birliğini parçalayacağı düşüncesindedir. Böyle bir şey Avrupa devletlerinin istediğini gerçekleştirmekten başka bir şey değildir. Ona göre, Osmanlı soyunun üst egemenliği altında Müslüman (Türk, Arap, Arnavut, Kürt vb.) halklarla Hıristiyan halklar Osmanlı "vatanseverliği" ve tebaahğı altında birleşmeli, Mithat Paşa'da olduğundan azıcık bir farkla, biri devleti, öteki halkı temsil edecek âyân meclisi ile milletvekilleri meclisinden oluşan bir parlamento kurulmalıdır.

Bu iki görüşü, bu denli kesin çizgilerle karşılaştırmamızı ihtiyatla karşılamak gereği vardır. Çünkü, bu dönemde iki görüş arasındaki çatışma bu denli açıklıkla ortaya çıkmamıştır. Çıkmayışının nedeni, Kanun-ı Esâsî'yi, eğer iki tarafın da tam istediği gibi yapmak gerekirse, işin uzayacağı, ortaya daha büyük sorunlar çıkacağı korkusudur. Namık Kemal'in yazılarını dikkatle okursak, özellikle de, daha sonraları Ahmet Mithat Efendi'nin, Kemal'i Kanun-ı Esâsî karşıtı olarak lekelemek için kullandığı bir eyleminin gerçek anlamını Kemal'in kendi savunmasından izlersek, onun şiddetle merkeziyetçilik yanlısı olduğunu, Mithat Paşa'danayrıldığını görürüz.[7] Mithat Paşa'nın bu konu üzerinde çok az konuşmuş olması da anlamlıdır. Fakat, ölümünden sonra savunmasını yapan oğlu Ali Haydar Mithat'ın yazılarında, o zaman *adem-i merkeziyet,* II. Abdülhamit zamanında *tevsi-i mezuniyet* denen bu görüş daha iyi belirir.

Bu son noktayı kaydedişimizin nedeni, II. Abdülhamit rejimi kurulduktan sonra Mithat Paşa ile Namık Kemal'in birbirinden farklı biçimde anayasaya karşı olmakla suçlanmalan ve birbirinden farklı cezalandınlma akıbetine uğramalandır. İki kişi arasındaki görüş farkı, anayasa tartışmaları içinde ortaya çıkmadığı için, ikisi de sonradan Abdülhamit çevrelerince demagoji ve spekülasyon konusu olmuşlardır. Bu iki karşıt görüşün açıkça ortaya konamayışının ve tartışılamayışının Kanun-ı Esâsî'nin sakatlıklarında ve yürüyemezliğinde rolü olmuştur.

Birbiriyle çatışma durumuna gelmeyen Mithat Paşa görüşüyle Namık Kemal görüşü arasındaki fark gibi, kanun-ı esâsının karşısında olan cephede de farklı görüşler vardı. Bunların biri, devrimi uygulayanlardan olan başkomutan Hüseyin Avni Paşa'nın temsil ettiği ordunun gücü altında askerî bir diktatörlük kurulması görüşüdür. İkincisi, devrimi uygulayanlardan biri olan Sadrazam Rüştü Paşa ile onun öne sürdüğü Cevdet Paşa'nın temsil ettiği görüş, yani akıllı bir padişah bulununca Tanzimat ilkelerinin yeterli olduğu, anayasaya lüzum olmadığı görüşüdür. Üçüncüsü, yine o devrime katılmış olan şeriatçıların Müslüman olmayan halklarla birlikte ve onlarla eşitlik içinde *şartlı* bir sultanlık ve halifelik devletinin şeriatla uzlaşamaz olduğu görüşüdür. Anayasa tartışmalan ve anayasanın yapılıp son biçimini alma süreci, bu ayrı kafalardan çıkan görüşlerin karmaşası içinde geçmiştir.

2. İlk hazırlıklar

Yedi ay gibi kısa bir süre içinde anayasal bir devlet rejimi kurmak, bunun için gerekli ana kanunu hazırlamak, devletlerarası konferanstan önce ağızlan kapayacak bir sonuçla ortaya çıkmak için derhal işe başlanması gerekirdi. Özellikle Mithat Paşa ve Süleyman Paşa sabırsızlık içindeydiler. Çok geçmeden Namık Kemal de sürgünden dönerek onlara katıldı.

Yeni padişah V. Murat'ın, 1 Haziran 1876 tarihli hattının çıkışı ilk soğuk duş etkisini yarattı. 30 Mayıs günü biat töreninin hemen arkasından, Mithat Paşa'nın bu hatt-ı hümayun için hazırladığı müsveddeyi Süleyman Paşa onayladığı halde, Rüştü ve Hüseyin Avni Paşalar beğenmemişlerdi. Hangi noktalarını beğenmediklerini kimse söylemiyor, biz de bilmiyoruz. Yeni padişaha tayin edilen yeni sekreterlerden biri olan ve Mustafa Fazıl'in mektubunun çevirmeni bir Yeni Osmanlı olarak gördüğümüz Sadullah Bey (Paşa), şu biçimde sözler söylemiştir: "Padişahımız bir millet meclisi kurulmasını istemiyor. Halkımızın bilgi ve eğitim düzeyi böyle bir adım atılmasına elverişli değildir. Yaygın güvensizliği kaldırmak için ida-

reyi kuvvetli kanunlara bağlamak yeterlidir. Herşeyden önce maliye işlerinde reformlar yapılmalıdır. Efendimizin isteği budur."[8]

Mithat'ın hazırladığı müsveddeden kanun-ı esâsı ve Mebuslar Meclisi vaatleri çıkanldı. 30-31 Mayıs gecesi Mithat, Rüştü, Hüseyin Avni, sarayda kalarak bütün gece tartıştılar. Birincinin elinde 19 maddeden 60 ya da 63 maddeye kadar genişlediği söylenen bir tasan vardı. İkinci ve üçüncü kişiler bu tasanya karşı oldukları gibi, onun açıklanmasına da karşı çıktılar. Fakat hangi noktalarına karşı olduklarını bilmiyoruz.

3 Haziran'da toplanan bakanlar kurulunda da aynı durum gözüktü. Mithat, tasarısını tartışma konusu bile yapamadı. Hüseyin Avni Paşa'ya göre, durum anayasa tartışmaları yapılacak bir durum değildi; şiddet tedbirleri alınması gereken bir zamandı. Bununla birlikte, 8 Haziran'da meşrutiyet rejiminin gerekli olup olmadığının tartışılması amacıyla büyük bir Meşveret Meclisi'nin toplanmasına karar verildi. Kanun-ı esâsî konusunun ilk kez olarak resmî ve açık tartışması işte bu toplantıda oldu. Yirmi yıldan beri süregelen tartışmalardan sonra, kanun-ı esâsî yanlısı olanlarla bunun karşısında olanlar bu toplantıda mevzilerini alıyorlardı. Gelenek üzere din, idare, ordu ileri gelenleri çağnlmış; toplantı yeri olarak da ŞeyhülİslâmIık dairesi seçilmişti.

Gerek hükümet üyelerinin, gerek Şûra üyelerinin çoğunluğunun anayasa yapılmasına karşı olduğu ilk anda belli oldu. Tartışmalar boyunca üç grup beliriyordu: a) Kanun-ı esasinin hemen yapılması için gerekli eylemlere girişilmesini isteyenler; b) Buna kesin olarak karşı çıkanlar; c) İkinci grubun fikrinde olmamakla birlikte, sesini çıkarmayanlar. Şeyhülİslâm ile Cevdet Paşa bu üçüncü gruptandı. Birinci grupta ancak altı üye vardı. Bunların arasında olan Süleyman Paşa, başkomutan olarak Hüseyin Avni Paşa'nm askerlik konusu dışında konuşmamasını tembih etmesine karşın dayanamayıp konuştu: kanun-ı esâsî yapılmayacak idiyse ne diye padişah düşürülmüştü? Bu işi asıl başaran kendisi olduğu için bu soruyu sorması çok doğaldı. Mithat ve Süleyman Paşalar, Hüseyin Avni'nin askerî bir diktatörlük kurma emelinde olduğundan kuşkulanıyorlardı.[9] Süleyman Paşa'nın da elinde 45 maddelik bir tasan vardı.[10] II. Mahmut zamanından kalma yaşlı üye Namık Paşa, İngiliz parlamentosu gibi bir parlamento yanlısı olmakla birlikte, bunun yalnız Müslüman üyelerden olması düşüncesindeydi. Karşı olanların en çok konuşanı Sadrazam Rüştü Paşa ile Fetva Emini Halil Efendi oldu. Sadrazama göre, halk temsilciliğine dayanan bir rejim için halk yeterli olgunlukta değildi. Cahil halk, seçim hakkının özgürlüklerini kötüye kullanacaktı. Fetva emini de, din adına aynı tezi savundu: "Devletin güvendikleri sizlersiniz... Anadolu'nun ve Rumeli'nin birtakım cahil Türklerini (cehele-i Etrak) toplayıp da onlardan re'y ve tedbir

mi soracaksınız? Her işi adalete göre görün; bir konuda şüpheniz olduğunda fetvâ-yı şerife başvurun" diyerek parlamento yerine Fetvâhane'de bir "ilim heyeti" kurulmasını, çözümlenecek sorunların oraya bırakılmasını önerdi.[1] *

Ilımlı ve ihtiyatlı davranıp az konuşanların, birinci ve ikinci gruptakilerden fazla olduğu anlaşılıyor. Dışişleri Bakanı Safvet Paşa, komutanlardan Redif Paşa, daha sonra Anayasa Komisyonu başkanı olan Server Paşa, daha sonra sadrazam olan Raşit Paşa, şeyhülİslâm, ulemâdan Seyfettin Efendi ve Cevdet Paşa, bazıları olumlu, bazıları olumsuz olmakla birlikte, konuşmayanlar arasındaydı. Rüştü Paşa ile Hüseyin Avni Paşa'nın söylediklerinin, Sadullah Bey'in söylediklerinin aynı olduğuna bakılırsa, yeni padişaha mal edilen sözlerin onların görüşünü yansıttığından kuşkulanabiliriz. Kişiliği bugüne dek karanlıkta kalan, daha doğrusu, birbirine karşıt görüşlerde olduğu gözüken V. Murat'ın kendini tahta getiren olayların heyecanı içinde zaten pek sağlam olmayan sinirlerinin sarsıldığını, belki de hiçbir görüşü olmadığını sanıyoruz. Sadullah'ın, sadrazam ile seraskerin baskısı altında konuşmuş olması muhtemeldir.

"Mütercim" lakabıyla tanınan Rüştü Paşa, bazılarına göre aydın fikirli, bazılarına göre zeki ve uzağı görür, Mithat Paşa'ya göre kurnaz, Süleyman Paşa'ya göre müraî (iki yüzlü), fakat Âli Paşa türünde Tanzimat bürokrasisi diktatörlüğü yanlısı, 65 yaşında bir kişiydi. Bir toplantıda anayasacılara karşı o denli aşın bir tutum aldı ki bir ara Süleyman Paşa'yı, "Sen askersin, böyle şeylere karışma" sözüyle azarladı; bir ara da İngiliz usulü parlamento yanlısı olduğunu söyleyen Namık Paşa'ya: "Demek sen de *rouge* olmuşsun" diyerek/<?w/^'ün daha aşırısı bir Fransızca sözcüğü Osmanlı "politikacılık" diline soktu. Paşa'nın demagojik bir biçimde kullandığı *"rouge"*, yani "kızıl" sözcüğü, 1871 Paris *Commune'ü* devrimine katılan ve anayasa ve parlamento rejimini isteyen "aşın solcular" için kullanılan bir terimdi.

Gerekli reformlar, kanun-ı esâsî olmadan da, Tanzimat *charte'mm* ilkelerine göre yapılabilirdi. İhtimal ki, bu Fransızca sözcüğü Arapça "şart" (koşul) sözcüğü sananlar arasında, öngörülen kanunun "meşrut" (şartlı), yani hükümdarın mutlak yetkilerini şartlı yetkiler haline sokacak bir kanun olacağı sanısı bu zamandan başlamıştır. Çünkü eski dilde "usul-ü meşruta" ya da "meşrutiyet" gibi terimler yoktu. Böylece, *constitutiorınel* ile *conditiorınel* terimleri arasındaki fark görülmüyordu.[12]

Bu karşıtlığın yarattığı hayal kırıklığı yetmiyormuş gibi, kendisine büyük umutlar bağlanan 36 yaşındaki padişahın ruhsal bunalıma düştüğü haberleri de yayılmaya başladı. Padişahı muayene eden bazı doktorlara göre bu geçici bir sinir sarsıntısıydi; bazılarına göre de geçmeyecek bir hastalıktı. Viyana'dan getirilen

uluslararası ünlü Dr. Leidersdorf, üç aylık bir tedaviyle iyileşeceği raporunu verdi. Fakat ne Rüştü Paşa'nın, ne de Mithat Paşa'nın üç ay beklemeye tahammülleri vardı. Birinciye göre, devlet başkanı olan padişahın hastalığı yüzünden hükümet iş göremiyordu. İkinciye göre, uluslararası konferanstan önce kanun-ı esâsî işi bitirilmeliydi.

Viyanalı doktorun raporuna rağmen, Murat'ın gerçekte tedavi olunamayacak bir deli olduğu söylentileri kızışıyordu, bunlar da o zaman fark edilmeyen bir kaynaktan geliyordu: O zamana kadar pek az tanınan, Maslak'taki köşkünde kapalı ve tutumlu bir hayat yaşayan, 34 yaşlarında Abdülhamit Efendi adlı şehzadenin çevresinden! Murat, normal ya da hasta, genel olarak lehinde de aleyhinde de söylenenlerin yazılarından anlaşıldığına göre, içkiye, eğlenceye, musikîye, sanata ve, inanmak gerekirse, Namık Kemal'in etkisiyle Montesquieu gibi kişilerin eserlerini okumaya düşkün, üstelik masondu. Abdülhamit Efendi ise tutumlu, dindar, Cevdet Paşa gibilerin beğendiği "âkil" bir şehzadeydi. Osmanlı devleti deli hükümdarlardan çok çekmişti. Asıl büyük dava, tahta akıllı bir hükümdarın gelmesiydi. Pek muhtemeldi ki, Cevdet Paşa daha o zamandan Abdülhamit'in bu meziyetlerini büyükler arasında ilk yayan kişi olmuştur.

Abdülhamit'in bir "meçhul" olduğu bu zamanda Mithat Paşa umutsuzluk içinde çırpınırken, kaynaklara göre, kendiliğinden ve gizli olarak, bazılarına göre "tilki kadar kurnaz" Rüştü Paşa'nın teşvikiyle bu şehzade ile tanışmaya karar verdi. Murat'ın deliliği kesinleşirse padişahlık ona geçecekti. Fakat geçici bir şeyse, acaba bir padişah naipliği ya da geçici bir padişahlık mümkün müydü? Mithat Paşa, Ebülula Mardin'in deyimiyle, İslâm "akaid" kitaplarına göre, naiplik ya da geçici olarak imamlık olamayacağını bilmeyecek kadar cahil değildi. O da medreseden yetişmiş bir kişiydi.

Gerçekte, Mithat Paşa bir naip ya da geçici bir padişah değil, kanun-ı esâsîyi ve *meşruta* rejimini kabul edecek bir padişah aramaya çıkmıştı. Abdülhamit Efendi ile yaptığı iki gizli görüşmede neler görüştükleri hâlâ spekülasyon konusudur. En kuvvetli ihtimal, "ava giden avlanır" dedikleri gibi, Mithat Paşa'nın kendi ayağıyla zekâca kendinden çok üstün, yan yaşında bir gencin ağına düştüğüdür. Abdülhamit, Mithat'a son derece saygılı davrandı; hattâ "bizler gibi Çerkez cariyeler elinde büyümüş kişiler yanında sizler..." gibi şişirmelerle Paşa'nın zayıf damarlarını hemen keşfetti. Üstelik tam Mithat Paşa'nın aradığı adamdı: kardeşi Murat'ın hastalığının geçmeyeceği kesinleşirse tahta gelecekti, ama ancak "şartlı" olarak bunu kabul edebilirdi! Şartlar da şunlardı: derhal anayasa yapılacak; yalnız sorumlu nazırların tavsiyelerini dinleyecek, kendiliğinden devlet işlerine karışmayacak; garanti olarak da Sadullah, Ziya ve Namık Kemal gibi zatlan sekreterleri

olarak saraya alacaktı.[13] Bir söylentiye göre, Mithat elindeki tasarıyı ona da göstermiş; okumuş ya da anlatmıştır.[14] Abdülhamit, şartsız (meşrut olmayan) bir hükümdarlığı kabul etmeyeceğini kesinlikle bildirdi!

Mithat Paşa için bundan iyisi olamazdı. Abdülhamit Efendi'nin iyi bir istihbaratı, kendini tanıtma örgütü olduğu ve bu örgütü iyi işlettiği anlaşılıyor. Örneğin, İngiliz elçisi Sir Henry Elliot ile bile temasa geçerek, tahta gelince kısıntılar ve tutumluluklar yapacağını, kötüye kullanmalara son vereceğini, İngiliz hükümetinin *Mavi Kitap'mı* çevirterek incelediğini, İngiliz parlamentosunda Osmanlı hükümetinin durumuyla ilgili tartışmaların tutanaklarını da çevirterek incelediğini ve söylenenlere katıldığını, bu bilgilerin Başbakan Lord Beaconsfield'e (Benjamin Disraeli) bildirilmek üzere Lord Derby'ye ulaştırılmasını rica ediyordu. Elçi anlaşıldığına göre bu iddialardan o denli etkilenmişti ki, ulaştınlacak bilgilere kendiliğinden de bir şey kattığını, Disraeli'nin Lord Salisbury'ye onu methetmek için yazdığı şu satırlardan anlıyoruz: "Avam Kamarası'nın *Mavi Kitap'ım* ve Forster'ın Bulgar sorunu üzerindeki söylevini çevirtmiş! Hem de tek bir kansı var... bir Hürrem! Acaba bir Muhteşem Süleyman mı geliyor?"[15]

Disraeli'nin umuda kapılmasının ya alaycılığının ya da romantizminin altında çok realistçe nedenler vardı. Düşmanı olan Gladstone'un önderlik ettiği parti kampanyasında Osmanlı devletinin destekleyiciliğini yapmasının Yahudi ve Doğulu oluşundan ileri geldiği açıkça söyleniyordu. Kendisi gerçekten Osmanlı (ora diliyle Türk) yanlısı olduktan başka, Balkan Slavlanyla Yunanlıların ve bunların arkasında olan lgnatyef diplomasisinin sert bir düşmanıydı. Fakat kampanyanın şiddeti karşısında ve giriştiği Süveyş Kanalı hisseleri olayının sonucu olarak, bu devleti artık destekleme döneminin sonuna gelindiğini, Rusya'nın isteklerine karşı uzlaşmacı bir tutum takınmak gerekeceğini seziyordu. Osmanlı devleti Rusya karşısında artık kendi başının çaresine bakmalıydı. Balkanlar'ı aşarak Viyana'yı zaptedecek bir ikinci Muhteşem Süleyman hayali, herhalde Disraeli'nin romantik muhayyilesine de uygun geliyor, bir roman yazan olarak kafasında böyle çağrışımlar yapıyordu.

15 Temmuz'da, bu kez Bâb-ı Âlî'de sadrazamın istediği yöne göre idare, maliye ve adalet reformlarını tartışmak üzere yüksek kurul bir toplantıya daha çağınlmıştı. Bu konuların tartışılmasına girişilmeden önce, Mithat Paşa asıl önemli reformun önceliği üzerindeki tezini tekrarladı. Anlaşılan elindeki tasanda düzeltmeler de yapmıştı. Adem-i merkeziyetçilik ile ilgili noktalar var idiyse, ihtimal ki onları çıkardı.[16] Bu kez, ulemâ arasında tezini din açısından destekleyecek birinin çıkması bu bakımdan ilginçtir. Kazasker rütbesinde olan Seyfettin Efendi, *Kur'an* ve hadislerden parçalar okuyarak tslâmlık'ın meşveret usulüne aykırı olmadığını,

tersine bunu emrettiğini anlattı. Ulemâdan olan öteki üyeler, bir İslâm toplumu için *Kur'an* ve hadis sözlerinin asılsızlığını iddia edemedilerse de, bir İslâm devletinin yasama kuruluna kâfirlerin alınabileceği sorunu üzerinde duraladılar. Tartışmalar Hıristiyan tebaa sorunu yüzünden çıkmaza girdi. Şûra bir sonuca vanlamadan tekrar toplanmak üzere dağıldı. Bu kurultayın bir daha toplanması yerine hükümet kendiliğinden, 17 Ağustos'ta 5 Müslüman, 3 Hıristiyan üyeden kurulu bir komisyonun anayasa yerine bir reform programı hazırlamak üzere görevlendirildiğini bildirdi.

Abdülhamit Efendi'yle olan anlaşma üzerine Mithat Paşa sadrazamı, orduyu ve şeyhülİslâmı bir kez daha birleştirerek Murat'ın deli olduğunu kabul eden bir fetva ile düşürülmesini, 31 Ağustos'ta Abdülhamit'in tahta getirilmesini sağladı. *Şartlı* bir hükümdar olmak koşulu ile tahta gelen II. Abdülhamit'in tahta çıkmasıyla, artık anayasa hazırlıklarına girilmesinin yolları açılmış oluyordu! Abdülhamit o zaman kanun-ı esâsî şampiyonu geçiniyordu.

Sonraları II. Abdülhamit rejimine karşı açılan savaş zamanından başlayarak Meşrutiyet döneminde kesinleşen bir inanışa göre, Abdülhamit Kanun-ı Esasî'ye karşıydı. Bu inancın etkisi altında gerçeğin böyle olmadığını söylememize inanmak güç gözükecektir. Fakat Kanun-ı Esâsî'nin son biçimini alışına kadar geçen çabalan, kanunun yayımlanmasından sonra Abdülhamit ile Mithat arasındaki çatışmayı, Abdülhamit'in kanunu nasıl uyguladığını bu inanç çerçevesi içinde anlamak güçtür. Abdülhamit'in, kanun-ı esâsî yapılmasını istediğini söylerken yalan söylemediğini de sanıyoruz. Birbirinin tam karşıtı yaradılışta olan bu iki adam, anlaştıklarını sandıklan halde, gerçekte anlaşamamışlardı. "Pürtelaş Hasan Efendi" tipinde bir politikacı olan Mithat Paşa ile "içinden pazarlıklı", çok hesaplı, beğenmediği kişileri önce şişirip sonra yere vurma taktiğinin ustası olduğunu otuz küsur yıllık yönetimi süresinde gösteren Abdülhamit arasında anlaşma sağlayacak, ortak anlam taşıyan bir dil de yoktu. O dönemin tartışmalarında geçen "meşveret usulü", "nizamât-ı esâsiyye", "şûra-yı ümmet" vb. terimlerin bile yerleşik anlamları yoktu. II. Abdülhamit, Yeni Osmanlılar ideolojisindeki "hilâfet-saltanaf'ın İslâm dini temellerine dayandırılması fikrinin, kanun-ı esâsiye girmesinin önemini de çok yerinde olarak kavramıştı. Onun açısından önemli olan, soyut olarak temel bir kanuna karşı olmak değil, *hilâfet-saltanat karması bir rejimi kanunlaştıracak, pekiştirecek somut bir kanunun yapılmasıydı,* Osmanlı geleneğinde hilâfetin devlet başkanlığına yapışık *yasal* bir niteliği olduğu yollu hiçbir kayıt yoktur. Kanun-ı Esâsî ona bunu sağlayacaktı ve... sağladı. Onun için, Abdülhamit'in soyut bir anayasaya karşı oluşunu değil, "nasıl bir anayasa?" yanlısı olduğunu belirlemek gerekir. Onun kendi anlayışına göre, bir anayasanın gerçek-

leştirilmesine nasıl çalıştığını, buna elverişli koşullan nasıl başanyla kullandığını, kanunu gerçekleştirdikten sonra onu gereklerine göre nasıl uyguladığını görürsek, sorunun tarihini gerçeklere daha uygun olarak anlamış oluruz.

3. Kavram karmaşası içinde doğan anayasa

Her yerli yerine oturmuş sistemin kendine özgü bir dili bulunur. Her sistemin, en önemli temel kurum ve kurallarını anlatmakta kullandığı kilit terimleri vardır. Bu sistemleri inceleyenlerin, bunların niteliklerini kavrayabilmeleri için bu terimleri bilmesi, kullanıldıktan çerçeve içinde yaşayanlar için bunların ne anlam taşıdıklarını kavraması gerekir. Terimlerle karşılığı oldukları anlamlar, tanımladıklan kurum ya da kurallar arasında, sistemlerin yerleşikleştiği dönemlerde, bir karşılıklılık bulunur. Fakat toplumsal değişme süreçlerinde bu karşılıklılık bozulur. Bu bozuluş ya terimlerin anlamında üzerlerinde uzlaşılmış değişmelerle olur, ya da değişmenin atlamalı ve dengesiz olduğu zamanlarda çok kişinin kafasında eski anlamlar yaşamaya devam eder; azınlığın anladığı yeni anlamlar genelleşmediğinden onlar ya hâlâ eski anlamlarına gelir ya da tümden anlamsız olurlar. Böyle zamanlarda anlaşmada güçlük yaratan olay, eski terimlerin sözlüklerinden alınan, fakat bu alınış sırasında ya yeni bir biçime sokulan ya da olduğu gibi alınmış olsa bile başka bir uygarlığın sözlüğündeki anlamlara karşılık tutulduğu için genel, toplumsal anlamları açıklanmamış kalan sözcüklerin çıkardığı güçlüktür. Bu sözcükler, herkese yabancı gelmediği halde kendilerine verilen yeni anlamlar eski anlamlarından farklı olduğundan gerçek bir anlaşma aracı olma niteliğini yitirirler ya da iki üç anlamlı sözcükler haline gelirler. Batı uygarlığından kavram alınışı zamanlarında dil ve anlam çağdaşlaşmasının bu büyük sorununun önemini en iyi gösteren örnek, bu döneme dek gördüğümüz, bu dönemde de göreceğimiz ve daha sonra da süren dil ve anlam değişmeleridir. Her büyük değişme aşamasında dil sorunu, ya yeni anlamlara eski sözlük hazinesinden sözcük bulma, ya hazinede bulunan eski köklerden yeni sözcükler uydurma, ya Fransızca'dan söylenişine göre Arap ya da Latin harfleriyle biçimlendirilmiş sözcük sokma ya da halk dili hazinesinde bulunan köklerden yeni terim sözcükler yapma gerekliliği bundan ileri gelmiştir.

Örnek olarak, konumuz döneminde kullanılan üç grup sözcüğü alacağız:

A. Nizam-ı esâsı, tanzimât-ı esâsiyye, nizâmat-ı serbestâne.

Nizâmat-ı esâsiyye, nizamnâme-i esâsiyye.

Kavânin-i esâsiyye, usul-ü esâsiyye.

Kanun-ı esâsî, kanun-ı cedit, kanun-ı meşrutiyet.
"Konsütüsiyon"
B. Meclis-i meşveret
Şûra-yı ümmet
Dîvân-ı memleket
Meclis-i mebusân
Meclis-i âyân
Meclis-i umumî
C. Şart, Meşrut
Usul-ü meşruta, hükûmet-i meşruta.
Usul-ü mutlaka, hâl-i meşrutiyet
Meşrutiyet, mutlakiyet, hürriyet, berveçh-i serbesti.
Cumhur, cumhuriyet, serbazlık.

Bu listeyi o zamanın yazı ve tartışmalarından çıkardık. Geleneksel Osmanlı sözlüğüne yabancı olmayan sözcükler gibi göründükleri halde, teknik anlam, yani yerleşik, üzerinde uzlaşılmış bir anlam taşıma açısından hepsi o geleneğe yabancı olan sözcüklerdir. Bu yabancılıklarından başka ya anlamsızdırlar, ya iki üç anlamlıdırlar ya da anlaşmamış olmanın araçlarıdırlar.[17]

Mithat Paşa ile Abdülhamit cepheleri arasında anayasa ve anayasal rejim kavramlarındaki gizli anlaşmazlık, kanun-ı esâsî tartışmalan boyunca süren terim ve anlam karmaşasında da kendini gösterdi. İki cephenin dili ve anlamları farklı olduktan başka, her iki cephe içinde farklı görüşleri olanlar vardı. Bu yüzden cephelerden birinde olanın, karşı cephedeki biriyle ya sözcük ya da anlam birliği içinde gözükmesi gibi tehlikeli durumlar da olmuştur. Tartıştığımız dönemin sonunda Namık Kemal bunun kurbanlarından biri olmuştur. Hem Mithat Paşa'dan, hem Rüştü Paşa'dan farklı olarak Namık Kemal, kanun-ı esâsiye padişahın "millet-i hâkime"nin (hâkim millet = Müslümanlar) halifesi olarak üstün yetkilerinin konmasına çalıştığı için sonradan anlam karmaşasından yararlanmak demek olan demagojiye hedef olmuş, Ahmet Mithat Efendi tarafından kanun-ı esâsiye karşı olarak gösterilmiştir.

Anlaşmazlık, geleneğe göre tahta oturan yeni padişahın çıkaracağı hattın, yani padişahın ilk resmî bildirisinin müsveddesi üzerinde başladı. 12 Eylül'de çıkan bu hattın da müsveddesini yine Mithat Paşa hazırlamıştı. Abdülhamit, bu müsveddenin birçok yerini çizerek sadece belirsiz deyimlerle bir "meclis-i umumî" kurulacağı vaadini bıraktı. Açıkça "kanun-ı esâsî" ya da "kavânin-i esâsiyye" yapılacağı vaadini de değiştirerek, "Devlet-i Âliyye'nin idare-i umûmiyesini yürüte-

cek kavânin ve nizamâtın *usul-ü esasiyesitrın* müzakere edileceği" şekline soktu. "Meclis-i umumî"nin kuruluşunu, kendisinin tayin ettiği bakanların karara bağlayacağı şartını da eklemeyi unutmadı.[18]

Abdülhamit, bu bakanların başı olan sadrazamın, kanun-ı esâsiye karşı olduğunu bilmeyecek kadar habersiz bir kişi değildi. Bu bildirisiyle, kendini bir kenara çekiyor, kendini sivil devlet adamlarının, ordu adamlarının, din adamlarının başlatacağı çatışma sahnelerinin gözlemcisi dummuna koyuyordu. Kendi iplerini bu çatışmaların gidişine, onlardan öğreneceği derslere göre ayarlayacaktı.

Hattın yayımlanışından sonraki günlerde konu bakanlar kurulunda tartışılarak, büyük bir Şûra'nın daha toplanmasına karar verildi. 26 Eylül'de yapılan bu toplantıya yaklaşık 200 kişi çağnlmıştı. Bunlar, bakanlar, mülkiye, ordu ve ulemâ kadrolarının ileri gelenleriydi.

Bu Şûra'da Mithat Paşa yine Seyfettin Efendi'nin yardımıyla ulemânın desteğini sağladı. Seyfettin Efendi, yine *Kur'an* ile hadislerden aldığı parçalarla *meşveret etmenin* İslâmlık'ta emredildiğini gösterdi. *Kur'an'dan* aldığı parçalar, "veşâvir hüm fil'emr" ile "Vetemiru beyneküm bi-mârûfin" sözleridir.[19] Birincisi *Kur'an,* Sure III, âyet 159'da; ikincisi Sure LXV, âyet 6'da geçer. Türkçe'ye çevirilişleri şöyle olabilir: "Sorunu onlarla tartış" ve "geleneğe göre onlarla sözlesin".

Fetva Emini Halil, bu parçaların *meşruta usulünü* emretmediğini anlatmaya kalkıştı. Âyetteki *"hum"* zamiriyle kastedilenlerin kim olduklan açıklansın, diye tutturdu. Fakat *Kur'an* ve hadisin Arapça sözlerinin yarattığı sihirli etki altında fetva emininin çırpmmalan boşa gitti; itirazlarını dinleyen olmadı.

Fetva emini haklıydı. *Kur'an'*ı açar da gösterdiğimiz yerleri bulursanız göreceksiniz ki alınan parçalar, gerçekte, daha uzun olan âyetlerden bölünerek alınmıştır; üstelik bu iki âyetin meşveretle, hele hükümet yönetiminde meşveretle, hiçbir ilgisi yoktur. Birincisi Uhud Savaşı'nda kaçanlara karşı Peygamber'in yumuşak davranışını Tanrı'nın uygun gördüğünü bildiren âyettir. İkinci parça devlet ve hükümet işleriyle bu denli bile ilgisi olmayan bir konu dolayısıyla geçer. Bu konu, boşanmış kadınla eski kocası arasında çocuğun emzirilmesiyle ilgilidir. Burada Tanrı, boşayan kocaya bu konuda eski kansıyla istişare etmesini sağlık verir!

Ulemâ arasında *Kur'an'm* âyetlerini, içinde geçtikleri çerçeveden sökerek, hattâ bütün bir cümlesini kırpıp bir parçasını alarak sadece sözcüklerin sözlük anlamlarına göre bunlardan tasım (kıyas) yoluyla ahkâm çıkarmak eski bir gelenektir. Fıkıh bilimi bile böyle bir metotla geliştirilmiştir. Onun için bu yöntemle *Kur'an* ve hadisteki sözler, hattâ sözcüklerle çeşitli kurallar, hattâ birbirine aykırı yargılar bile çıkanlabilir. II. Abdülhamit yönetimi zamanında onun mutlakiyetçi

yönetimini dine göre meşrulaştırmak için *Kur'an,* Sure IV, âyet 59 çok kez kullanılmıştır. Seyfettin Efendi isteseydi, cumhuriyet rejiminin bile İslâmlık'ta meşru olabileceğini ispat edecek âyet ve hadisler bulabilirdi. Bugün, bunlardan sosyalizmi bile çıkaranlar vardır.

Bu toplantının *Kur'an* ve hâdise dayanan olumlu karan üzerine, Abdülhamit 8 Ekim'de bir komisyon kurulduğunu bildirdi. Abdülhamit dönemine özgü, açıklıktan uzak bir dil çetrefilliğiyle yazılan emre göre, bu komisyon, "şeriat yargılarıyla yeni kanunların uzlaştırılmasına yetkili ulemâ ile, başka uygar devletlerin genel yönetimlerinde kullandıkları yöntemlerin hangilerinin ülkemizin ahlâk ve alışkanlıklarına uygun olduğunu ayırt edebilecek, bunların şeriata uygun olarak seçilmesinin ve alınmasının zarar ve tehlikeden arî olduğunu belirleyecek yetkide olan" kişilerden kurulacak ve "genel bir meclisin kurulması için temel bir kanun hazırlamak, bu meclisin iç görevlerinin kurallarını olduğu kadar devletin genel yönetiminin düzenlerini, özellikle bakanların ve hükümet görevlilerinin bağlı olacaklan sorumluluk ilkesini koyma" işiyle görevlendirilecekti.[20]

Komisyona önce 24, sonra 28 üye atandı. Hepsi devlet ve idarede bulunan kişilerdi. Bunlar merkezî hükümeti, İstanbul Belediyesi'ni, Ordu'yu, Adliye, Nafıa, Dışişleri, Eğitim, Maliye, Ticaret Bakanlıklarını temsil eden kişilerdi. Dördü ulemâdan seçilmişti. İçlerinde hem Halil, hem Seyfettin vardı. Altısı Hıristiyanlardandi: üçü Rum, üçü Ermeni; birinciler Dışişleri Müsteşan Aleksander Karatodori, Galatasaray Lisesi Direktörü Sava, Altıncı Daire Reisi Kostaki, ikinciler, Adliye Müsteşarı Vahan, Nafıa Müsteşarı Kirkor Odyan, Devlet Şûrası üyesi Çamiç Oharınes. Bu komisyonun ilk kararını verişinden sonraki bir tarihte de Şûra-yı Devlet üyeliğine seçilen Namık Kemal de üye olarak atandı.

Bu komisyonun ilk aldığı kararlardan biri mebuslar meclisiyle âyân meclisinden mürekkep meclis-i umumî kurulması karandır. Dışişleri Bakanı Safvet Paşa, 12 Kasım'da bu kararı Avrupa devletlerine resmen bildirdi. Bundan ve başka kaynaklardan anlaşıldığına göre, asıl anayasa tasansı üzerinde çalışmak üzere 7 Kasım'da daha küçük bir alt komisyon kurulmuştu. Bu komisyonda bulunanlar: Namık Kemal, Ziya (Paşa), Borsa Komiseri Âbidin Paşa, Sava Paşa, Oharınes ve Odyan Efendilerdir.[21]

Asıl komisyonlar çalışırken, basında, halk arasında, bakanlar ve ileri gelen kişiler arasında, padişah ile sarayın adamları arasında anayasa ve rejimi üzerine fikirler dolaşmaya başladı. Abdülhamit, içlerinde Namık Kemal, Ziya, Süleyman Paşa, Saray Müşaviri Sait Paşa, saray kâtiplerinden ve sonrasının sadrazamı Küçük Sait gibi zatlarınayrıayrı görüşlerini dikkatle dinliyor ya da izliyordu. Denildiğine göre, kendisine yirmiye yakın anayasa tasansı sunulmuştu.

Bundan, Abdülhamit'in anayasa işinde herşeyi kararlaştırmayı komisyona bırakmak istemediği anlaşılır. Onun ilkelerden çok ayrıntılar üzerinde durur görünüşü belki karşısındakileri şaşırtıyordu; fakat söylenenlerden anladığına göre, kendisi için önemli olan ilkeler kendine uygun biçimde gelişmekte olduğundan, ilke olarak kanun-ı esâsiye karşı görünmüyordu. Onu asıl ilgilendiren, hükümdar yetkilerinin, umumî meclisin işlevlerinin, bakanların sorumluluk sınırlarının, padişahın mutlak egemenliğini sağlayacak inceliklere göre ayarlanması, bu dönemin sıcağı sıcağına tarihini en iyi yazan Celâlettin Paşa'nın çok yerinde bir deyimiyle, bir "anayasalı mutlakiyetçilik" (hükümet-i meşruta içinde istibdat) rejiminin kurulmasını sağlamaktı.[22]

Basında çıkan yazılar, dolaşan söylentiler, kendisine verilen tasanlar, konuyu aydınlığa kavuşturmaktan çok, daha karışık bir duruma sokuyordu. Abdülhamit'in belki ilk kavradığı ve başanyla beslediği yan bu olmuştur. Kafalar ne denli karışırsa, ayrıntılara ilişkin yanlar yoluyla istediği gibi bir kanun-ı esâsî hazırlanabileceğini anlamıştı. Gerçekten de, tartışmalar ilerledikçe, Celâlettin Paşa'nın yazdığı gibi, "kimse ne dediğini bilemez" duruma gelmişti.[23] Bu durumun öteki bir kulağı kirişte olan seyircisi, Rus elçisi tgnatyefti. Abdülhamit'in onunla herhangi bir teması olduğunu gösterecek hiçbir delil olmamakla birlikte, onun vaktiyle Abdülaziz'e hal' edilmeden önce söyledikleri, Abdülhamit gibi her yerde kulağı olan bir kişiye altın küpe olmuştu. îgnatyef, Abdülaziz'i, Halil Şerif - Mithat Paşa partisinin bütün amacının padişahlığın egemenliğini hiçe indirmek olduğunu söyleyerek korkutmuştu. Gerçekte, asıl bunu isteyen Tanzimat görüşünün son temsilcisi olan, bütün güçleri hükümette toplamak, padişahı sarayında oturan bir kukla yapmak isteyen Rüştü Paşa'ydı ve gerçek Abdülhamit'in ne olduğunu ilk teşhis eden de o olmuştur.[24]

Ulemâ, medrese öğrencileri ve halk arasında, bilinmeyen kaynaklardan (Îgnatyef?) gelen etkilerle Mithat Paşa'nın gâvur yanlısı olduğu, *cumhur* (?) rejimi kurmak istediği, meclise Hıristiyanları sokarak şeriata aykırı kanunlar çıkartacağı, kadınların çarşaflarının çıkartılacağı gibi bir yığın söylenti dolaşıyordu. "Bütün müminler adına" imzasıyla yazılan bir bildiri sözde "gizli", gerçekte açıkça halk arasında dolaşıyor, kanun-ı esâsî küfürle lanetleniyordu.[25]

Abdülhamit, kanun-ı esâsî lehinde ve aleyhinde çok çeşitli görüşler dolaştığı halde, bunların hiçbirinin kendi egemenlik yetkilerine dokunur nitelikte olmadığını görüyordu. Bu lâf etme özgürlüğü orjisinden çıkaracağı dersleri sabırla öğreniyordu. Hattâ kendi çevresinden de aykırı fikirler yayıvermekle hem kafaların kanşmasını sağlıyor, hem de açık fikirli, müsamahalı bir hükümdar olduğu izlenimini veriyordu. Onun için önemli olan, hükümdarın egemenlik haklan garanti altına

alındıktan sonra meclisin ve hükümetin yetkilerini hiçe indirecek ya da kendi egemenliğine şartlı ve bağlı olacak hale getirmekti. Onun anladığı *meşruta usulünün* anlamı buydu. Şartlı bir rejim yanlısı olduğunu Mithat Paşa'ya da söylediği halde aceleci Paşa bunu nasıl anlayamamış ya da tersini anlamıştı?

Dışarıda dolaşan tartışmalardan çıkan tablo şudur: Ulemânın hepsi değilse de, çoğunluğu bu kanun-ı esâsî işine karşıdır.[26] Bunun altında kendilerinin alışık olmadığı, anlayamadıktan bir iş olacaktı. Bu karşı oluşlar yavaş yavaş iki görüş halinde belirdi. Birine göre, padişah Peygamberin halifesi, Müslümanların imamıdır. Müslümanlar üzerine bağlayıcı olan ancak halifenin şer'i ve emridir. Onun dışında hiçbir "teşri" Müslümanlar üzerine bağlayıcı olamaz (bu sözcüğü "yasama" ile karşılayamayız, çünkü "teşri", şeriat koymak demektir; bu da Tanrı tarafından konmuş bir şeydir).

İkinci görüşün daha çok üstünde durduğu nokta, *meşruta rejiminin* Müslümanların hukukunu yok edeceği korkusudur. Kanun-ı esâsî ve millet meclisi olması demek, Hıristiyanların kanun koyucu olmasını kabul etmek demekti. Bu da bir İslâm devletini Hıristiyanların oylarına bağlamak demek olurdu.

Anayasaya karşı olan görüşün en aşın biçimini, Arapça'dan çevrilen eski bir kitabın başına Nusret Paşa adlı biri tarafından yazılarak Abdülhamit'e sunulan uzun bir önsözde görürüz.[27] Bu yazara göre, Hıristiyan dünyasında yalnız iki devlet rejimi vardır: aristokrasi ve demokrasi. Demokrasi, "gençler"imizin uygar sandığı Avrupa'da belirli fikir ve inançlara dayanır. Avrupa'nın bütün felsefe ve edebiyat adamlan, bu "demokrasi" teriminin arkasında ve söz özgürlüğü gibi uydurma perdeler altında yatan şeyin Tanrı'mn varlığını inkâr ve dehrîlik inancının yattığını gizleyememekte birliktirler. Şimdi bizde de hafif akıllı, yeni moda aydınlar dehrîliği Avrupa'dan taklit ederek bir üstünlük imiş gibi bize getirmeye kalkışıyorlar. Sözde "terakki" adı alünda, İslâm devletinin de din ve ahlâkta demokratik olduğunu iddia ediyorlar. Halbuki tslâm devleti, Avrupalıların aristokrasi ve demokrasi devlet biçimlerinin ikisinden de farklıdır ve onlarla uzlaşamaz.

tslâmî devlet mutlak "tevhit" (Tanrı birliğine inanç), Kitap ve Sürınet'e dayanır. Demokrasi denen halk yönetiminin tslâmî devletle en küçük bir ilişkisi bile olamaz. İslâmlık'ta "Emr bi'1-ma'ruf nehy ani'l-münker" ilkesine göre "müminlerin emîri"ne mutlak itaat her Müslüman üzerine farzdır. Onun yetkilerini şarta bağlamak ya da demokraside olduğu gibi tümden kaldırmak bütün İslâm şeriatını kaldırmak demektir. Yani Nusret Paşa'nın anladığı lslâmî devlet, teokrasi oluyordu.

İslâm devletinde bütün Müslümanlar Muhammed'in ümmeti, din kardeşleri olduklan için devletin temeli "hakkaniyet-i şahsiye" (kişisel hak gözetirlik) ilkesine dayanır; kişisel olmayan bir anayasa hukukuna dayanmaz. İslâmlık'ın ilkesin-

de her inananın yerini Tanrı takdir etmiştir. Onların her birine bir ödev yüklemiştir. İslâm devletinde her kişinin kendine verilen makamı ve mertebeyi bilmesi farzdır. Kimse kendine takdir edilenin "hadd'lni (sınırını) aşmaya, "şart" koşmaya kalkışamaz. Üstündekilere mutlak olarak boyun eğer, onlarla yanşmaya girişmez. Ancak böyle bir rejimde, Tanrı'nın hikmetinin, Peygamber'in şeriatının, aklî hadislerin buyurduğu mertebeler silsilesiyle dünya nizamı kurulabilir; devlet ancak bu yoldan mutluluğa kavuşabilir. Bu düzende, bütün başkanlıklar, en üstün tek başkanın emrine bağlıdır. O, Allah'ın kuUarının erişemeyeceği bir mertebedeki makamdadır. Bu makamda oturan hükümdar, şeriatın emrettiği üstünlükleri taşır. Adalet içinde hükmettiği sürece Tanrı onu o makamda korur.

Bu yazı bir iki yönden ilginçtir, tik kez olarak ji?w/2£'lüğün ve ro^'luğun İslâm tarihindeki adının karşılığını bulup çıkarmıştır: *dehrilik.* "Dehrîlik", *çağdaşlık* demektir. İslâm düşün tarihinde kelâmcılar (ilâhiyatçılar), felsefecilere böyle bir yafta takmışlardı; felsefeyi "dinsizlik" sayıyorlardı. Abdülhamit dönemindeji?-*une'lzun* daha çok yerleşen adı "dehrî", halk arasında da "con" oldu.

Yazar, "demokrasi", "aristokrasi" gibi sözcükler kullanarak karşı çıkmakla Batı düşününü az buçuk bildiğini göstermekle birlikte, bütün o Kitap, Sürınet, Tevhit gibi sözlerine karşın İslâm düşününü ve Müslüman ülkelerin siyasal tarihini bilmediğini gösterir. Çünkü, tasvir ettiği rejim, Kitap'tan ve Sürınet'ten çıkmış değildir. Onlardan elverişli olan yorumlamalara dayanarak Asya despotik siyasalanmn meşrulaştınlmasını sağlayan ahlâk yazarlarının çok sayıdaki kitabında bu fikirler aynen vardır. En ünlüsü Celâlettin-i Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celâlîs\&\ı.* Osmanlı Türkçesi ile bu modele göre yazılmış kitaplar da vardır ki en ünlüsü *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserdir. Fakat bunlar, bu düzenin Kitap'tan, Sürınet'ten çıktığını iddia edecek kadar bilgisiz değillerdi.

Yazarın lehine olarak kaydedeceğimiz nokta, Yeni Osmanlıların yaptığının tersine (dikkat edilirse onlar da aynı şeyi söylüyorlardı), bir Ortaçağ düzeninin sözlerini çiğnemeden (tevil etmeden), terimleri ve sözcükleri modern anlamlara sokmaya çalışmadan savunmasıdır. "Doğruya doğru" demiyorsa da "eğriye eğri" diyebiliyordu. Şeriatçıların anladığı yasa düzeni, gerçekte, onun anlattığı gibidir.

Abdülhamit'in bu çeşit yazılardan çok "feyz aldığını" (yararlandığını) tahmin edebiliriz. Bunlar, İslâmlık'ta meşveret usulünün, hattâ *cumhur* usulünün caiz olduğunu *Kur'an* ve hadis parçalarından montaj yapmadan, ne nitelikte bir siyasal düzen gerektirdiğini, onda müminlerin emîrinin mutlak ve en üstün yetkilerini şarta bağlamak, halk egemenliği kurmak gibi bir anlam olmadığını doğru olarak açıklıyorlardı. Buna benzer bir görüşü, Meşrutiyet döneminde Mustafa Sabri adlı, sonradan şeyhülİslâm da olan bir hocanın ileri sürdüğünü göreceğiz.

Fakat kanun-ı esâsî tartışmalan günlerinde ulemâ arasında bile bu denli kesinlikle ve açıklıkla mutlakiyetçiliği savunan çıkmamıştır. Bu dönemde, sözünü ettiğimiz dinci yazarların dışında kimse, Abdülhamit de dahil olmak üzere, meşveret usulünün, kanun-ı esasinin aleyhinde değildi. Kimse, meşruta usulüne karşı, mutlakiyet usulünü savunmamaktadır. Bunların bazıları arasında bir ayrılık varsa bu, kanun-ı esâsîcilerin *Kur'an'da* keşfettikleri "meşveref'in, onların devlete uygulamak istedikleri meşveret usulü olup olmadığı üzerinedir.

Atatürk *Nutuk'ta,* Büyük Millet Meclisi'nin niteliği üzerine çıkan tartışmalarda karşı tarafın fikirlerini açıkça söyleyebildiği halde, egemenliğin kayıtsız şartsız halkta olduğu inancında bulunanların fikirlerini açıkça söylemeyişlerini belirtir. Burada da ona benzer bir durum vardı: Kanun-ı esâsî ve meşveret rejimi yanlısı olanlar açıkça, *"Kur'an'a,* hadise gerek yoktur; biz *Kur'cm'a* göre değil, (beş-on yıl önce Şinasi'nin ya da Romanyalı Ganesco'nun kaleminden çıkan Mustafa Fazıl Paşa mektubunda açıkça söylendiği gibi) çağın gereklerine göre anayasaya dayanan demokratik bir rejim kurmak zorundayız" diyemiyorlardı.

Halbuki, meşveret usulünü savunanların *Kur'an'dan* çıkardıklan parçanın yersizliği konusunun peşini bırakmayanlar bu noktayı belirtmeye devam ediyorlar, arada haklı şeyler de söylüyorlardı. *Kur'an'dan* alınan parçadaki *"hum"* zamirinin anlamının, büyük toplantıda fetva emininin anlatmaya çalıştığı gibi, bilerek saklandığını anlatan, halk için yazılmış bir bildiri, *"hum"* ile kastedilenlerin yalnız Müslümanlar olduğunu anlatıyordu.[28] Ayrıca *Kur'an'da,* Müslüman olmayanlarla meşveret etmenin caiz olmadığını açıkça gösteren âyetler olduğu halde (sure LX, âyet 1; sure V, âyet 5), bunlar da halktan gizli tutuluyordu. Yazar, iddiasını temellendirmek üzere, Sure II, âyet 120'den parçalar gösterir: Bunlara göre Müslüman olmayanlar, Müslümanların egemenliği altında yaşamaya mecburdular!

Yazar, *Kur'atîı* bırakarak, çağdaş dünyadan örnekler alır: "Dünyada, egemenliği altına aldığı insanlara kendi siyasasında pay veren bir devlet görülmüş müdür?... Rus devletinin yönetimi altında milyonlarca Müslüman yaşıyor. Bu devlet, bunları kendi egemenliğine katıyor mu?... Meşrutî bir devlet olan İngiltere, Hindistan'da yüz elli milyon insan üzerinde egemendir; İngiliz parlamentosunda bunların bir tek temsilcisi olduğu görülmüş müdür?" Yazar, bir yüzyıl önce Kuzey Amerika'da, İngiliz parlamentosunda temsil edilmedikleri için bağımsızlık isyanı çıktığını, isyan hakkının aynı meşrutiyet rejiminin ideolojisini hazırlayan "toplumsal sözleşme" ve "tabiî haklar" görüşüne dayandınldığını, ya da kendi zamanında İrlanda'nın bağımsızlık savaşı içinde olduğunu da kaydedebilirdi; ama halkın bilmediği fakat bizim kolaylıkla anlayacağımız nedenlerle bunları atlamıştır.

Onun çıkarmak istediği sonuç şuydu: "Bir devlete farzolan şey, tebaasını adaletle yönetmek, güvenliğini sağlamaktır; başka ırklardan olan kişilerin eline hükümet dizginlerini vermek değildir... Eşitlikten söz edenler, Müslümanların mutlu, zengin, Hıristiyanların sefil ve fakir olduğunu iddia etmek istiyorlarsa, gerçeğin bunun tümden tersi olduğunu bütün dünya bilir."

Görülüyor ki, kanun-ı esâsı girişimine karşı olarak halka seslenebilenlerin bir kısmı, anayasalı rejimin hükümdarın egemenliği yerine halkın egemenliğini koymak demek olduğu açısından, öteki bir kısmı ise bir İslâm devletinde, devlete Müslüman olan ve olmayan kişilerin katılmasıyla din-devlet ayrımı yapılacağı açısından karşıydılar. İkisi de görüşlerini, Yeni Osmanlılardan ya da Mithat Paşa'dan daha keskin, daha belirgin olarak ortaya koyuyorlardı.

Üçüncü bir karşı görüş, Tanzimatçı görüşüdür. Tanzimat, zaten tebaanın haklarını, özgürlüklerini, eşitliğini tanımıştı. Hükümdar bu tanımayı, tebaanın kendisinde bulunduğu varsayılan tabiî haklardan ötürü değil, kendi iradesini kullanarak, kendiliğinden vermişti. Bu da İslâmlık'a uygundu; çünkü Islamlık'ta hükümdarın, *zamanın maslahatına göre,* tebaasına isterse haklar bağışlama hakkı vardır. Farklı nedenlerle olmakla birlikte, Sadrazam Rüştü Paşa ile Cevdet Paşa bu görüşteydiler.

Bu görüşlerin hepsine karşılık, Kanun-ı Esâsî Komisyonu'nun çalıştığı sıralarda halka meşveretin, meşruta rejiminin, kanun-ı esasinin anlamlarım öğretmek amacıyla sorulu yanıtlı olarak yazdırılmış bir kitaptaki tanımlamaları, kanun-ı esâsî ideolojisinin nasıl toparlandığını göstermek için özetleyeceğiz.[29]

Kanun-ı esâsî rejimi demek, temel bir kanuna göre hükümetin yönetilmesi demektir. Osmanlı devleti bir İslâm devletiydi; temeli ve kuralları şeriattı. Böyle oluşuyla o, aslında bir kanun-ı esâsî devletidir. Ancak, şeriat kurallarının uygulanmaması yüzünden bir mutlakiyetçilik yönetimine dönmüştür. Şimdi ümmet, hükümeti ve hükümdarını meşrut (şartlı) bir yönetime döndürmek isteğindedir. Bu, ümmeti, hükümeti denetler duruma getirmekle, yani halkı temsil eden bir meclis kurulmasıyla olabilir. Bu meclisin görevleri, a) Devletin gelir ve giderlerini denetlemek; b) Şeriat ve kanunların tüm uygulanışını sağlamak; c) ülkenin çıkarlarına aykm kanunların değiştirilmesini istemektir. Meclis kanun yapacak ya da onları yürütecek bir heyet değildir. Üyeleri, "halkın davavekilleri" gibidir. Meclisin ödevi, kanunların uygunsuz biçimde uygulanmasına karşı halkın çıkarlarını savunmak, bunların uygulanışını denetlemektir. Aynı zamanda, hükümetlerin istibdadına karşı da hükümdarı aydınlatmaktır. Baş ödevi, şu halde, hükümete karşı halkı korumaktır. Şeriatı uygulama, kanunlan tasdik ve yürütme hakkı yine hükümdarın yetkisi içindedir. Bu meclise Müslüman olmayan üyelerin alınması da

şeriata aykırı değildir, çünkü bu meclise din sorunlarını tartışma, karar verme, bunlar üzerine kanun yapma ödevi verilmemektedir. Şeriatı korumak ve yürütmek hükümdarın, Müslümanların halifesi sıfatı nedeniyle, ödevidir; fakat şeriat, hükümetlere karşı temsil edilme hakkının Müslüman olmayanlardan esirgenmesini emretmez. *Kanun* önünde Müslüman olan ve olmayan eşittir. Halkın haklannı savunan bir meclis Müslümanlar için daha gereklidir, çünkü ülkenin Müslüman olmayan halklarının haklarını, Avrupa devletleri korumakta olduğu halde, Müslüman halkın haklarını kimse korumamaktadır. Ülkenin Hıristiyan halklannın haklarını koruma amacıyla yabancı devletlerin yüzlerce kez karıştıklan görüldüğü halde, Müslümanların haklarını korumak için tek bir karışma olmamıştır. Kanun-ı esâsî rejimini getirmek, Avrupa ülkelerinin sistemlerini taklit etmek de değildir, çünkü İslâm şeriatı gerekli bütün ilkeleri bol ve geniş ölçüde sağlamıştır. Onları çağdaş ihtiyaçlara uygulamak yeterlidir. Kanun-ı esasinin yapılmasına karşı olan ulemâ ve hükümet adamları, şeriatın uygulanmasıyla, meşru olmayarak kazandıkları imtiyazlan yitirecekleri için böyle davranmaktadırlar.

Bu özetleme gösteriyor ki, kanun-ı esâsîcilik akımının başlıca hedefi padişah ve halife değil, Avrupa devletlerinin oyuncağı haline gelen hükümetteki kişilerin tutarsız, keyfî yönetimleri, halifeyi hükümleri altına alarak kendi çıkarlan uğruna şeriatı uygulatmamalandır. Kanun-ı Esâsî Komisyonu'nun çalışmalarına bu görü şün egemen oluşu, Abdülhamit'e geniş bir nefes aldırmış, hükümdarlık ve hilâfet yetkilerinde kısıtlama yapılamayacağını ona göstermiştir. Asıl sorun sıkışık koşul lardan yararlanarak millet meclisinin yasama yetkisini hiçe indirecek, hükümeti hükümdarın bir aracı durumuna sokacak bir kanun-ı esasinin hazırlanması için gereken tedbirlere baş vurmak olacaktı. - . :

4. Anayasalı mutlakiyet rejimi

Kanun-ı esâsîyi yapma işi ile görevlendirilen komisyon, Mihat Paşa'nın başkanlığı altında çalışıyordu. Komisyonda kanun-ı esâsî ideolojisine aykırı olan ve hükümette yeri olan kişilerle ulemâdan biri de bulunmakla birlikte, temel tasanyı bir kanun haline getirmekle görevlendirilen alt komisyon üyeleri ve aralarında bulunan Namık Kemal, devletin bir organı olarak meclis bir kez kurulduktan sonra, halkın egemenliğini ileri sürerek kanun-ı esâsînin daha da temsil edici bir niteliğe getirilebileceğini sanıyorlardı. Pek muhtemel olarak, bu inanç yüzündendir ki kanun-ı esâsî davasının önderi olan Mithat Paşa, Abdülhamit'e karşı gitmekte fazla inatçılık göstermemiştir. Mithat Paşa için, kapıya dayanan dış baskılar karşı-

sında, bir an önce kanunu tamamlayıp ilân ettirmek ve toplanacak olan devletlerarası konferansta Rus temsilcisi Ignatyef in isteklerini boşa çıkarmak başta gelen bir amaçtı. Mithat Paşa'nın, başlangıçta, kanun-ı esasinin ilânından önce mebuslar meclisinin hemen kurulmasını düşündüğü anlaşılıyor. Belki de bu düşünceyledir ki komisyon, daha kanun-ı esâsîyi bitirmeden, mebusların seçimi ve meclisin iç çalışmaları için gerekli geçici kanunlan ve tüzükleri de hazırlama işine koyuldu. Hiç olmazsa üç ay için böyle bir meclis toplanmalıydı.

Mithat Paşa, komisyonun bu yoldaki tekliflerini bakanlar kuruluna kabul ettirdiği halde, Abdülhamit kanun-ı esasinin *seçimlerden önce* tamamlanması gerektiği düşüncesinde direndi. Böylece, hazırlanan kanun tasansının seçimlerle gelecek, belki bir çeşit kurucu meclis olacak bir meclise verilmesini önlemiş oldu. Alt komisyon üyeleri, asıl amaçlanm açığa vuramayışlan yüzünden, kendilerini halk arasında destekleyecek güç olmadığını da bildiklerinden, padişahın bu isteğine uymak zorunda kaldılar.

Kanun-ı Esâsî Komisyonu'na getirilen ilk tasarının kimin tasansı olduğu bugün bile bilinmiyor. Pek muhtemel olarak, Mithat Paşa'nın kanun-ı esâsî konusunu tartışmak üzere toplanan Şûra'da okumaya bile imkân bulamadığı tasarının, esas olarak alınmasına karar verilmişti. Alt komisyon bu tasan üzerinde çalışmak, gerekli değişiklik yapmak üzere kurulmuştu. Namık Kemal'e göre, alt komisyonun bitirdiği, komisyonca da kabul edilen tasarı sadece ilk tasarının mükemmelleştirilmesinden ibaret değildi.[30] Gerek komisyona getirilen ilk tasarının, gerek alt komisyonun hazırladığı ve Abdülhamit'e sunulan tasarının ikisinin de ilân edilmiş olan Kanun-ı Esâsî metninin aynı olmadığını biliyoruz. Alt komisyon tasansının, Mithat Paşa tasansına dayandığı iddia edilmekle birlikte, hangi Avrupa anayasasının model olarak alındığı üzerinde farklı görüşler vardır.[31]

Alt komisyonun hazırladığı tasarının son metninin ilk beş maddesi, padişahın haklarını sayan ve tanımlayan maddelerdi. Ondan sonraki bölümde Osmanlı vatandaşlarının genel haklan yazılıydı. Daha sonraki bir bölümde bakanların sorumluluklan bildiriliyor, sadrazamlık kaldırılarak yerine kabine başkanı olarak başbakanlık konuluyordu. Başbakan padişah tarafından atanacak, kendisi ve bakanları padişaha ve meclise karşı sorumlu olacaktı. Daha sonraki maddeler mebuslar meclisiyle âyân meclisinden oluşan umumî meclisin görevlerini ele alıyordu.

Bu tasarının padişaha sunuluşu üzerine, kanun-ı esasinin yapılışının belki en bunalımlı, hem o zaman, hem daha sonra en tartışmalı ve demagojiye elverişli dönemi açıldı. Hâlâ iyice aydınlığa çıkmayan bu tartışmalardan bildiğimiz kadarının bize gösterdiğine göre gövde gösterisine girişen güçler şunlardır: 1) En üst gücün padişahta toplanmasına çalışan saray; 2) Padişaha karşı üstün güç kaza-

nacağından korkulan Bâb-ı Âlî; 3) Gücü "avarrTın, yani Müslüman-Hıristiyan karışımı halkın eline vermesinden korkulan üç aylık Meclis yanlılan; 4) Cumhuriyet kurmaya kadar gidebileceğinden şüphe edilen, federal bir sistem kurma yanlısı olduğu da biHnen Mithat Paşa; 5) Onun bu fikrine katılmayan ve halktan gönüllü olarak derlenmiş bir milis örgütü kurulmasına kansan Namık Kemal.

Bakanlar kuruluna giden tasarıda padişah hukukuna ait olan maddelerin hepsi çıkanldı. Padişahın egemenlik haklarının kanunda bildirilmesine gerek yoktu. Kanunun onu kapsamasına hacet yoktu. Sadrazamlık alıkondu, kabine sistemi de reddedildi. Buna karşılık, "Osmanlı devletinin dini İslâm dinidir" maddesi katıldı.ayrıca, kanunun başına konan bir bildiriyle ona Tanzimat *charte'hrınâa* olduğu gibi, hükümdarın nzasıyla hükümet tarafından yayımlanan bir kanun şekli verildi.

Namık Kemal'in deyimiyle tasan kuşa çevirilmişti. Bu inancı yüzünden, Abdülhamit'e verdiği muhtıralarla padişahın hükümranlık haklarının kanuna konmasının onun bu haklarının aleyhine olmadığını; tersine, hilâfet otoritesine dayanan bir meşveret sisteminde en üstün otorite hükümdar olacağı için bunun kanunda pekiştirilmesinin din, devlet, dış siyasa, savaş ve banş sorunlan veayrılıkçılık akımlarına karşı alınacak tedbirler gibi açılardan bir zaruret olduğunu anlattı. Yıllarca sonra Abdülhamit'in teşvikiyle Ahmet Mithat Efendi, bu muhtıraların hangi vesileyle ve neden verildiğini gizli tutarak bunları Namık Kemal'in meşrutiyet aleyhtarı olduğunu, asıl meşrutiyeti isteyenin Abdülhamit olduğunu göstermek için kullanmıştır.

Fakat Abdülhamit üzerinde kanun-ı esasinin komisyonda hazırlanan taslağının kabul edilmesinin geciktirilmesini zorlamakta daha çok Süleyman Paşa'nın baskısı rol oynamıştır. Süleyman Paşa saraya giderek Abdülhamit'i açıkça tehdit etti; kanun-ı esâsî çıkanlmazsa sonucun kötü olacağını söyleyerek, Abdülaziz'i düşürdüğü gibi, onu da düşürebileceğini anlatmak istedi. Abdülhamit'in bu ordu komutanının tehdidini çok iyi kavradığına kuşku yoktur; çünkü kardeşi ve meşru hükümdar sayılan V. Murat hâlâ sağdı ve birçoklarının inancına göre deli de değildi. Ayrıca, Abdülhamit'in Mithat Paşa ile gizli anlaşmasından çıkan söylentilere göre padişahlığının kesin olup olmadığı bile o zamanlar belli değildi.[32] Bunlar komplo kurup bir darbe daha yapabilirlerdi. Murat'ın sağlığı ve bu söylentiler, Abdülhamit'in başında Damokles'in kılıcı gibi sallanmaktaydı.

Hem Namık Kemal'i hem Süleyman Paşa'yı bu eyleme iten endişe, Âli Paşa zamanında ve şimdi Rüştü Paşa zamanında olduğu gibi bir hükümet istibdadının kurulması korkusuydu. Öyle gözüküyor ki, kanun-ı esâsîyi ve mebuslar meclisinin kuruluşunu gerçekleştirdikten sonra, hükümet istibdadına uygun gelecek bir

saray istibdadı olabileceği akıllarına gelmiyordu. Gelseydi bile, Namık Kemal anayasaya, toplanan meclise, belki de milis örgütüne güveniyor, hattâ pek muhtemel olarak o ve Mithat Paşa meclis kurulunca anayasada gerçekleştirilemeden kalan eksiklerin giderilebileceğini umuyorlardı. Süleyman Paşa da orduya güveniyordu. Bir gün o gücü Abdülhamit'in gayet usta yollarla kendine bağlayacağını, bunların topunu birden zamanı gelince yok edebileceğini akıllarına bile getirmiyorlardı. Rüştü Paşa'nın uyarmalan onlara Abdülhamit'in ne nitelikte bir politikacı olduğunu anlatamamıştı.

Tasan, Rüştü ve öteki paşaların satırından kurtarılmışsa da, devletin dininin İslâmlık olduğu gibi eklemeler olduğu gibi kaldı (madde 11). Bunun farkına vanldığı zaman da fazla ciddîye alınmadı; ancak kişilerin dini olabilirdi; devletlerin di ni olamazdı; bu açıdan bu anlamsız madde kalabilirdi. Fakat asıl gözlerinden ka çan daha önemli bir değiştirme de kalmıştı. Paşalar, bakanların yetkilerini mecli sin kontrolü altına alma düşüncesiyle konan 31, 32 ve 34. maddelerde, padişa hın tuttuğu, değiştirmediği bir bakana karşı meclisin hiçbir yetki kullanamayacağı biçiminde değişiklikler yapmışlardı. Bununla, tasarının biricik gerçek anayasal özelliği kaldırılmış oluyordu. . ;

Fakat bu önemli kıyımlar, bu arada padişahın saray müşaviri olan Damat Mahmut Paşa'nın tasan metnine soktuğu ünlü 113. maddenin yarattığı ürküntü karşısında ikinci planda kaldı. Bu madde padişaha, polisçe şüphe edilen bir kişinin yargılanmaksızın yurt dışına sürülmesine emir verme hakkını tanıyordu. Namık Kemal, bu maddenin yalnız bütün kanun-ı esâsîyi değil, Tanzimat reformlannı bile yıkmaya yeterli olduğunu, özgürlüklerin tam güvence altına alınacağının beklenildiği bir zamanda Tanzimat'ın sağladığı özgürlüklerin bile bu madde yüzünden tehlikeye girdiğini anlatmaya çalıştı. Abdülhamit'e, bu gibi keyfî kararlan kullanmanın her yerde devrimciliğe yol açtığını, bu madde kabul edilirse, padişaha "bir hafiye ordusuyla devrimciliğe dönüşecek bir sürgünler ordusu" kazandırmaktan başka bir yaran olmayacağını anlattı. Abdülhamit bu açıklamalan memnunlukla dinledi.

Sürgünlük acılanm çeken Namık Kemal ve Ziya (Paşa), birlikte Mithat Paşa'ya karşı bu maddenin mutlaka reddedilmesi için çok direndiler. Mithat Paşa da, son dakikada kanun-ı esâsînin altına bir bomba konduğunu anlıyordu; ama ne çare ki büyük devletlerarası Tersane Konferansı'r"" açılmasına on gün kalmıştı. Bu devletlerin delegeleri birer ikişer gelmeye başlamışlar, Rus elçisi Ignatyef'in dairesinde kendi aralarında ön görüşmelere bile başlamışlardı.

Daha kötüsü, İngiltere'deki parti politikalarının son durumundan habersiz olduğu için Mithat Paşa'yı boyuna teşvik eden elçi Sir Henry Elliot'un başına bü-

yük bir felaket gelmişti. İngiltere'de Disraeli Hükümeti'ne karşı büyük bir seçim kampanyası açan Gladstone, Balkanlar'daki, özellikle Bulgaristan'daki olayları ele alarak iktidardaki hükümetin Osmanlı devletini tutma politikasına karşı tutumuyla Disraeli'yi çok güç bir duruma sokmuştu.[33] Partisinin desteğini ve başbakanlığı kaybetmek istemeyen Disraeli, Rusya'ya karşı ılımlı davranma zorunluluğunu anlayarak, Tersane Konferansı'na kabinesinde Rusya yanlısı ve Osmanlı devletine karşı olan Lord Salisbury'nin baş delege olarak seçilmesine ses çıkarmamıştı. Lord Salisbury, İstanbul'a gelir gelmez ilk iş olarak Ignatyef ile görüşmeye koştu ve İngiltere elçiliğine geldiğinde, kanun-ı esâsî ve Mithat Paşa'dan söz etmeye başlayan Elliot'u iyice bir haşladı; "Bunların hepsi yalancıdır; bunlara nasıl inanıyorsun?" sözleriyle elçiyi beyninden vurulmuşa döndürdü.[34]

Kanun-ı Esâsî bir an önce bitirilmeli, ilân edilmeli, Tersane Konferansı anlamsızlaştmlmalıydı. Osmanlı devletinden "ya otonomi ya da otopsi" isteyen Ignatyef'in devletinde ne anayasa vardı, ne de parlamento. Onun için Mithat Paşa'ya göre, konferansın karşısına Kanun-ı Esâsî'yle çıkılmalı, Ignatyef in ağzı tıkanmalıydı.

İşte bu sıkışık durum gelip çatınca, Abdülhamit elindeki kartlan oynamaya başladı. 19 Aralık'ta, o ana dek hep yaltaklanma ile muamele ederek şişirdiği Mithat Paşa'nın başını daha çok döndürmek için onu sadrazam yapü. Bakanlar kuruluna da, çıkmaza bir an önce son verilmesi emrini verdi ve durumunun son bir Meclis-i Has toplantısında gözden geçirilmesini istedi. Bu kurulun, 22 Aralık'ta Damat Mahmut'un kansının sarayında yapılan toplantısında Mithat Paşa ile Cevdet Paşa arasında birinciyi deli edecek, ikinciyi de asla unutmayacağı ve bir gün tatmin edeceği bir kine bürüyecek bir çatışma oldu. Kanun-ı esâsî çalışmalarının tam sonuna gelindiği bir zamanda, Cevdet Paşa burada söz alarak kanun-ı esâsî isteklerinin bütün nedeninin müstebit ve deli hükümdarlardan çekilen kötülüklerden olduğunu, oysa şimdi tahta akıllı bir padişah geldiği için şeriata göre bile bir kanun-ı esâsiye gerek olmadığını ileri sürdü. Saf, patavatsız, sert bir adam olan Mithat Paşa öteden beri hiç sevmediği Cevdet Paşa'nın bu pişmiş aşa soğuk su katması karşısında kendinden geçti: "Senin aklın Avrupa kanunlarına ermez, sus!" diye bağırınca öteki, "Birkaç kelimelik Frenkçe'nle sen mi bilirsin; senin bildiğin kadarlık Fransızca'yı kunduracılar bile bilir" karşılığını verince birbirlerine girdiler. Osmanlı devletinin umudunu bağlayacağı, ikisi de ellisini aşmış bu iki büyük paşanın sakallarına bakmadan çocuklar gibi kavga edişi gerçekten hazin bir manzaraydı. Bu çekişmenin kişisel olmadığı, altında iki adamın çatışık görüşü ve yaratılışı olduğu bellidir.[35]

II. Abdülhamit, 113. madde üzerinde sonuna kadar direndi; bu madde konmazsa kendisinin de kanunu imzalamayacağını kesin olarak belirtti. Maddeye

kendi eliyle son şeklini vererek 23 Aralık 1876 sabahı Kanun-ı Esâsî'yi imzaladı. Kanun-ı Esâsî aynı gün öğleden sonra saat bir sıralarında törenle ilân edildi.[36]

Önemli olan sorun, 1876 Kanun-ı Esâsîsi'nin hangi modelden alındığı, ideal bir anayasa olup olmadığı sorunu değildir. O zaman Batı dünyasının ancak bir iki yerinde gerçekten demokratik haklan ve özgürlükleri sağlayan anayasa vardı. Bunlarda bile hak ve özgürlükleri sağlayan şeyin sadece anayasa olmadığını, o dönemin ve ondan sonraki dönemlerin olayları gösterir. Osmanlı İmparatorluğu gibi çok büyük ve geniş dertler karşısında olan bir devlette anayasa yapmakla, mebus ve âyân meclisi kurmakla bir yandan özgürlüklerin korunacağını, öte yandan bu dertlerin altında yatan ekonomik, politik, kültürel sorunların çözümleneceğini beklemek çok saflık olur. O kadar çok korkulan 113. maddenin, daha iyi anayasaların uygulandığı dönemlerde görülen anayasaya aykırı eylemler yanında çok medenîce kaldığını da söylemek zorundayız. Kanun-ı Esâsî deneyinin ortaya koyduğu en önemli şey, iki gerçeği su yüzüne çıkarmasıdır,- yönetici tabakanın, hattâ aydınların derin bir moral çöküş içinde oluşu[37] ve halk yığınlarının en büyük haksızlıklara karşı bile sesini çıkaramayacak kadar güçsüz oluşu. Bu iki koşul meşrutiyeti değil, bir mutlakiyet yönetimini bağıra bağıra çağırıyordu.

Gerçekte Kanun-ı Esâsî'yi yıkan, 113. madde değil, kanunun kendisinin bir bütün olarak çatılışıdır. Kanun-ı Esâsî'nin yasal çatısını incelediğimiz zaman çağdaş anayasalarda bulunan iyi malzemenin kullanılmasına karşın, kötü bir mimar ya da mühendis elinde iyi işlenmediğinden, önceden hesaplanmamış bir yük altında yıkılan yapılar, köprüler türünden bir yapıt olduğunu görürüz.

En başta, halk arasından gelmiş bir kurucu meclisin çalışmalarıyla yapılarak tekrar halk iradesine sunulan bir anayasa değil, hükümdar tarafından verilmiş bir *charte* oluşu göze çarpar. Bundan ötürü, kurduğu rejim, bu Fransızca sözcüğün Arapça sanılan "sarftan türetilme "meşrut", yani şartlı bir yönetim oluşu kadar asılsız kalmıştır. Gerçekte, bu anayasa, hükümdarı hemen hemen hiçbir şartla bağlamıyordu. Tersine, Kanun-ı Esâsî'nin kendisi, hükümdarın iradesine birçok şartla bağlanmıştı.

Bu yapının altındaki temel, egemenliğin halkta olduğu doktrini değildir. Onun altındaki doktrin, egemenliğin Tanrı'da, onun yeryüzündeki vekilinde bulunduğu doktrinidir. Bu yasa, asıl yasa sayılan şeriatın sadece bir parçasıdır. Yasanın hemen hemen bütün kurallarında son söz despot hükümdarındır. Örneğin, bu yasanın kendisi halife-padişaha parlamentoyu kapama, kanunu askıya alma yetkilerini tanımıştır. Padişahın egemenlik haklarını kurallayan kesimi gerek kişilerin, gerek bütün toplumun hukuksal durumunu bağlayıcı sonuçlan olacak kurallarla doludur. Buna karşılık, tebaanın genel haklarından söz eden kesimdeki

(madde 8-26) kişisel özgürlüğün dokunulmazlığı, mülkiyet, söz, cemiyet kurma, eğitim haklan, konut dokunulmazlığı, açık yargılanmadan cezalandırılmama hakkı gibi özgürlüklerin hiçbirinin müeyyidesi olmadığı gibi bunları sınırlayarak egemen güçleri önleyecek önlemler de yoktur.

Kanun, din-devlet ayrımı açısından ileri doğru değil, geriye dönmüş bir kanundur. Devlet yasasının eski Osmanlı düzeninde bile bulunmayan, sadece şeriat ve *kanun-ı kadîm* geleneğine dayandığı varsayılan devlet-din bileşimi, ilk kez bu kanunda resmîleşmiş bir meşruiyet kazanmıştır. Böylece 3, 4, 5 ve 13. maddeler hükümdarın şarta bağlanmamış yetkilerine ayrıca dinsel bir meşruluk temeli de sağlamıştır.

Çağdaş anayasa doktrininde temel bir ilke durumuna gelen yetkilerin ayrılması, aralarında karşılıklı denetim ilişkileri kurulması fikrinden de yoksundur. Yasama, yürütme, yargı güçleri ayrılmamıştır. Parlamento bağımsız bir yasama meclisi de olamazdı. Meclisin kendine özgü haklarından söz eden kesimlerinde meclisin yasama eylemi ancak hükümdarın müsaadesine ve uygun bulmasına bağlıdır (madde 54). Parlamentonun toplanması ve tatili de hükümdarın iradesine bağlıdır (madde 43). Kanunun hazırlanışıyla ilgili görebildiğimiz bütün belgeler, "Umumî Meclis" denen bu parlamentonun padişah emriyle vilâyetlerden seçilecek kişilerin bir yıl için gelip maaşla hizmet etmeleri şeklinde anlaşıldığını gösterir. Buna yakın bir usulün, zaten Abdülaziz zamanında gelişmekte olduğunu görmüştük. Meclise gelecek üyeler anayasaya değil, padişaha sadık olma yemini edeceklerdi (madde 46); fakat hükümdarın anayasaya sadık olma yükümlülüğü yoktu. 5. maddeye göre Zat-ı Şahane'nin kişiliği "kutsal ve sorumsuz"du.

Meclis ile hükümet arasında görüş farkı olduğu zaman, padişah kendi isteğine göre ya meclis ya da hükümet üyesini ya da üyelerini azledebilecekti (madde 35). Hükümetin kendisi tüm padişahın iradesine dayanabilirdi. Hükümet kabine olarak meclise karşı sorumlu olmadığı gibi, padişaha karşı da ancak bireyler olarak sorumluydu. Meclis, güvensizlik oyuyla hükümeti düşüremezdi. Mecliste güven kazanmayan bir bakanı, padişah istediği sürece hükümette tutabilirdi. Buna karşılık, meclisin güvenini kazanan bir bakanı padişah her an azledebilirdi (madde 7, 27-29, 36).

Yasama gücü de, gerçekte, yalnız padişahta toplanıyordu. Meclis ancak padişah emriyle, onun vereceği direktiflere göre yasama yapabilirdi. Parlamento üyeleri kanun tasarıları getiremezler, bunlar üzerine oylama yapamazlar, başka kanunlarda değişiklik yapamazlardı. Bu son yetki, 53. maddeye göre, hükümete aitti. Bu sınırlamaların sonucu olarak parlamento bir yasama meclisi değil, bir danışma, bir *meşveret* meclisiydi. Madde 38 ile parlamento üyelerinin ba-

kanlara sözlü ya da yazılı soru sorma hakkı olmakla birlikte, bu hak da koşula bağlı bir hakti; çünkü bakana soruyu cevaplandırmayı istediği kadar geciktirme hakkı verilmişti.

Daha da inanılmayacak yanı, madde 36 ile padişaha "kanun hükmünde kararname çıkarma" hakkının tanınmasıdır. Bunun "geçici" olacağı kaydı olmakla birlikte, meclis ve kanun işlemez duruma geldiğinde, bunun "sürekli" bir hak olduğunu göreceğiz. Bu kural ile padişah, parlamentodan bağımsız olarak tüm yasama yetkisini elde etmiş oluyordu.

Madde 7, padişahın kutsal haklarından biri olan parlamentoyu dağıtma hakkını da tanıyordu. Gerçi bu madde meclisin yeniden seçilmesi gerektiği koşulunu koyuyorsa da bunun için belirli bir zaman sının konmamıştı.

II. Abdülhamit hayranları, onun Kanun-ı Esâsî'ye aykırı hiçbir eylemde bulunmadığını söylerler. Bu iddianın yerden göğe kadar doğru olduğunu söylemek zorundayız. Gerçekte, Abdülhamit'i Abdülhamit yapan bu Kanun-ı Esâsî'dir. O, parlamentoyu da kaldırmamıştır; aynı kanunun kendisine tanıdığı yetkiye dayanarak onu sadece "tatil" etmiştir; parlamentonun yeniden çağrılması ve açılması için kanun onu bir koşulla bağlamamıştı.

Böyle bir anayasanın kuracağı rejim ancak halk iradesini daraltan bir meşrutiyet; hükümdar iradesini genişleten bir mutlakiyet rejimi, sürekli bir sıkıyönetim rejimi olabilirdi. Bu rejim, bütün Yeni Osmanlılar düşününün içinde yatan çelişkilerin malzemesiyle yapılmış bir anıttır. Bu anıtın altında ilk ezilenlerin, bu çelişkileri düşünde sürdüren düşünürlerin kendilerinin olması gerçekten hazin bir şeydir. Böyle bir anayasa yapanların o zavallı 113. madde üzerinde neden o denli üzüntü duyduklarını anlamak da gerçekten güçtür.

5. II. Abdülhamit Meclis'i dağıtıyor

Kanun-ı Esâsî'nin yapılmasında güdülen hukuksal amaçlar gerçekleşmediği gibi, düşünülen siyasal ve diplomatik amaçlar da gerçekleşmemiştir. Abdülhamit, Cevdet Paşa gibi ünlü bir adamın başta gelen yardımıyla, Kanun-ı Esâsı mimarlarını başka, belki de asılsız suçlamalarla, kuşkulu yargılamalarla birer birer temizledi. En ağır ceza, ölüm, Mithat Paşa'nın payına düştü. Açılan Rus seferinde basanlar gösteren bir komutan olan Süleyman Paşa, savaşın saraydan yönetilmesi yüzünden uğranılan yenilgiden sorumlu tutularak uydurma suçlamalarla Bağdat'a sürüldü; orada öldü. Yine en ucuz kurtulanı Namık Kemal oldu. O da başka suçlamalarla yargılandı, beraat de etti; fakat bir Ege adasına sürüldü; az sonra da

mutasarrıf oldu; kendi romantizmi içinde yazdığı yazılar, sonraları Abdülhamit'in jurnalcilerinden biri haline gelen Ebüzziya'nın sömürüsüne yaradı.

Abdülhamit öteki ünlü bir paşanın, Vefık Paşa'nın yardımıyla Meclis'i de dağıttı. Hükümet, ordu, dinî kurul ve kurumlar saraya bağlandı. Kendini müşir ve gazilerle çeviren II. Abdülhamit, gelecek bölümde tanımlayacağımız rejimini kolaylıkla kurdu.

Kanun-ı Esâsî devletlerarası konferansa da engel olamadı, tgnatyef i güldürdü, Lord Salisbury'yi büsbütün kızdırdı. Bunlar, atılan Kanun-ı Esâsî toplarına rağmen, kendi kendilerine konferansa devam ederek kararlarını bildirdiler, elçilerini de alıp ülkelerine döndüler. Konferans kararları reddedildiğinden 24 Nisan 1877'de Rusya savaş ilân etti. Başta İngiltere olmak üzere Büyük Devletler tarafsızlıklarını ilân ettiler. Rus orduları çeşitli yenilgilere uğramakla birlikte, Yeşilköy yakınına kadar geldiler. O zaman, Süveyş'in korunmasıyla ilgili olan İngiltere'nin uyarısı ve donanmasını göndermesi üzerine durdular, tgnatyefin dikte ettiği bir mütarekeyle Berlin'de toplanan konferansa gidildi. Barış antlaşması 13 Temmuz 1878'de imzalandı.

Kanun-ı Esâsî'nin kurduğu Meclis, 19 Mart 1877'de açıldı.[38] İçinde on milletten gelen mebus vardı. Bunların 69'u Müslüman, 46'sı Hıristiyan ve Yahudiydi. Daha padişahın açış nutkuna verilecek cevap üzerine Müslüman ve Hıristiyan mebuslar arasında tartışmalar çıktı. Rumluktan Müslümanlık'a geçen Yahya Efendi'nin torunu olan Meclis Reisi Ahmet Vefık Paşa, özellikle Rumları azarlayarak konuşturmuyordu. Vilâyet idareleri kanununun tartışmalarında da çatışmalar çıktı. Bununla birlikte, hükümetin sunduğu tasan çoğunlukla kabul edildi; Meclis çalışmaları düzen içinde yürüyordu. Rusya'nın savaş ilânı, Müslüman, Hıristiyan bütün üyeleri birleştirmişti. Hıristiyan milletler de Rusya'nın otokrasisi altına girmek istemiyorlardı. Meclis dışında da, Namık Kemal'in umduğu Osmanlı vatanperverliğine bütün milletlerin katıldığını gösteren heyecanlı gösteriler yapıldı. Fakat bu heyecanlardan coşan Müslüman mebuslar, bu savaşın "gazâ-yı ekber" ve "cihad-ı mukaddes" olarak ilân edilmesinde direnince Hıristiyan üyeler itiraz ettiler; bu savaşa bir Îslâm-Hıristiyan din savaşı rengi vermenin devlete zararlı olacağını, Hıristiyan milletler arasında soğukluk yaratacağını, Avrupa'da kötü etkileri olacağını ileri sürdüler. Fakat Müslüman mebusların direnişiyle teklif kabul edildi. Bir süre sonra, Meclis'in geçirdiği taşanları Abdülhamit kanunlaştırmamaya başladı. Ruslarla 13 Ocak'ta mütareke yapılmasından az sonra, Abdülhamit 13 Şubat 1878'de Meclis'i dağıttı; Anayasa'daki deyime göre "erteledi".

Notlar

1 Bkz. Ş. Mardin, 32-33 ve Davison, II: 167-168.

2 Donald C.Blaisdell, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa Malî Kontrolü,* çev. Hazım Atıf Kuyucak (İstanbul, 1940), s. 81.

3 Engelhardt, *Tanzimat,* 261-262 ve Davison, II: 89.

4 *Dreikaisersbund* mihveri lehine Britanya dış siyasetindeki kayma, Disraeli'nin Süveyş Kanalı hisse lerinin bir kısmını Hidiv İsmail'den gizlice satın alması ve İstanbul hükümetinin yerine Mısır'ın önem kazanması yüzünden olmuştur. Bu olayların ayrıntıları için bkz. Robert Blake, *Disraeli* (Londra, 1966), s. 571-597.

5 "Müslüman Vatanseverler Manifestosu" denen bu vesika için bkz. Engelhardt, *Tanzimat,* 265-267; daha ayrıntılı olarak Davison, II: 96.

6 Davison, II: 61 ve 142-144. Bu sorun hiçbir zaman açıkça siyaset ya da düşün alanına çıkamamıştır. Öyle gözüküyor ki, "ulusal olmayan siyasal bir birlik" kurulabileceği fikri Mithat Paşa'yı etkilemiştir. Bu görüşün asıl fikir babasının Mustafa Fazıl'ın damadı Halil Şerif Paşa olduğunu tahmin ediyoruz.

7 Namık Kemal'in verdiği lâyihalar, sonraları Ahmet Mithat Efendi tarafından Kemal'i anayasa karşı tı, II. Abdülhamit'i anayasa yanlısı olarak gösterecek biçimde yayımlanmıştır; bkz. Ahmet Mithat, II: 200. Namık Kemal'in cevaplan için bkz. *Ahmet Mithat'a cevap* (İzmir, 1911) ve *Mecmua-i Ebüzziya,* XV(1914). Lâyihaların bazı parçaları için bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar* (İstanbul, 1940-1953), cilt III, s. 344-347 ve Kuntay, *Namık Kemal,* 11(2): 7 ve sonrası.

8 Süleyman Paşa, *Hiss-i inkılâp* (İstanbul, 1326/1910), s. 60-61, Sami (yay.), *Süleyman Paşa mu hakemesi* (İstanbul, 1328/1912), cilt I, s. 45-46 ve Mahmut Celâlettin Paşa, *Mir'ât-ı hakikat* (İs tanbul, 1326-132 7/1910-1911), cilt I, s. 117-118; yeni baskısı: İsmet Miroğlu (yay), *Mir'ât-ı Hα-kîkat* (İstanbul, 1983), s. 119.

9 Hüseyin Avni, Osmanlı ordusunda önemli ıslahat yapan ikinci askerdir. Kişisel olduğu ileri sürülen bir "suikast" olayı ile militarist diktatörlük kurma olasılığı ortadan kalkmıştı.

10 Davison, II: 115; *Süleyman Paşa muhakemesi,* I: 62-66; Said Paşa (Eğinli). "Eğinli Sait Paşa Hatı ratı", *Türklük,* II, 9(1939): 186-188; Kuntay, *Namık Kemal,* 11(2): 67. Namık Kemal ile Süleyman Paşa'nın tasarıları arasında sıkı benzerlikler görülür.

11 Süleyman Paşa, 60-64 ve Mahmut Celâlettin Paşa, I: 125-126; 2. baskısı: 126-127.

12 Ünlü İran liberali Takizade, İran ulemâsından Sâdüddevle'nin *meşruta* sözcüğünün Osmanlılar'dan alındığını, bunun da Frenkçe *charte* sözcüğünden Arapçalaştınlmış, bu yüzden *constitutiorınel* ye rine *conditiorınel* anlamında kullanılmış olduğu iddiasını kaydetmekle beraber, iddianın tümden asılsız olduğunu belirtmemektedir; bkz. Seyyid Hasan Takizade, *Tarih-i evâil-i inkılâp ve meşruti-yet-itran* (Tahran, 1969) —Bu notu Londra Üniversitesi öğretim üyelerinden Dr. Turhan Genjeî'ye borçluyum. Türkçe hiçbir kaynakta böyle bir iddiaya rastlanmamakla beraber, bize tümden asılsız gibi gözükmemektedir.

13 Abdülhamit-Mithat görüşmesi ve Abdülhamit'in bazı şartlar koştuğu konusu üzerine çok şey yazıl mış olmakla beraber, gerçekte iki adam arasında ne konuşulduğunu kimse bilmediği için söylenen leri ihtiyatla karşılamak gerekir. Mahmut Celâlettin Paşa, I: 168; 2. baskısı: 161, Mithat Paşa, *Tab-sıra-i ibret* (İstanbul, 1325/1909), s. 394 ve Ahmet Sâip, *Tarih-i Sultan Murad-ı Hâmis* (Kahire, tarihsiz), s. 302'deki iddiaları vesikalandırmak bugün için mümkün değildir. Çeşitli rivayetleri ince leyen Davison (Ek e, II: 206-208), hepsini eleştirerek kendisi de bir sonuca varamamaktadır.

14 Mithat Paşa'nın Abdülhamit'e tasarısını gösterdiği iddiası güvenilir bir adam olmayan İsmail Kemal, *The Memoirs qf ismail Kemal Bey* (Londra, 1920), s. 117'den gelmekle beraber, Mithat Paşa'nın kendi anladığı bir anayasanın ana hatlarını bildirmiş olması akla yakındır; ancak Mithat Paşa'nın elinde olduğu söylenen taslağı bilen yoktur.

15 W. F. Moneyperıny ve G. E. Buckle, *The Life of Benjamin Disraeli, Earle of Beaconşfteld* (Londra, 1910-1920), cilt IV, s. 72-73'ten aktaran Blake, 595.

16 Bkz.Davison,II: 117-118 ve 151-152. Ahmet Mithat, II: 197veKuntay, *NamıkKemal,* H(2): 90-92'deki alıntılarda Kemal, tasarının birçok maddesini tartışır.

17 İngilizce-Fransızca "İslam Ansiklopedisi"nin yeni basımı *constitution* sözcüğünün karşılığı olarak Arapça'da kullanılan "düstûr" (cilt II, s. 638-677) sözcüğünü kabul etmiştir. Bu maddedeki yazıla rın başına konan önsözde, Farsça olan bu sözcüğün tarihte aldığı çeşitli anlamlar kısaca bildirilmek tedir. Bundan, bu sözcüğün "meşveret", "kanun-ı esâsî" sözcüklerinden de çok anlamlara gelmiş bir sözcük olduğu görülür; bundan da, modern Arapça'daki anlam karmaşasının Osmanlıca'da ol duğundan bile daha derin olduğu sonucu çıkar. Namık Kemal bir yazısında "kanun-ı esâsî" terimini kullanırken, aynı yazıda az sonra "nizam-ı esâsî" terimini de kullanır; bkz. Kuntay, *Namık Kemal,* H(2): 87.

18 Abdülhamit'in iradesinin iki farklı metni ve Ahmet Mithat'ın bunları karşılaştınşı için bkz. *Üss-ü in kılâp, W:* 171-176.

19 Bu sözler Türk ağzına göre söylendiği zaman Arap dili için "abrakadabra" demek kadar anlamsız olur.

20 Vesikanın metni aslında bugünkü dile çevirilmiş biçiminden de karışıktır. *Üss-ü inkılâp,* II: 196'daki metin belirsiz, gramer açısından sakat olduğu gibi (") işareti ile başlar, fakat bunun kapanışı yok tur. Ahmet Mithat'ın bunu kasıtla yapmış olması ihtimali vardır. Bekir Sıtkı Baykal, "93 Meşrutiye ti", *Belleten,* VI, 21-22(1942): 55 not 24'teki metin hafifçe farklıdır; fakat o da dil açısından sakat tır. Bir Avrupa korkusu içinde aceleye gelen ve büyük bir fikir karmaşası içinde olup biten Kanun-ı Esâsî olayının ve onu aydınlatmaya yarayacak vesikaların hepsinin üstünde hâlâ kalın bir sır per desi bulunmaktadır.

21 Gregoryen Ermenilerden olduğu anlaşılan bu Odyan Efendi hakkında Türkçe kaynaklarda bilinen, Mithat Paşa'nın dostu, özel temsilcisi (kendisini diplomatik bir misyonla Londra'ya göndermişti), sekreteri, Şûra-yı Devlet üyesi ve kanunu hazırlayan komisyonda üye olarak çeşitli görünüşleridir. Bir kaynağa göre Mithat Paşa, Odyan ve diğer bir tanınmış Ermeni olan Dr. Serviçen ile her hafta buluşarak taslak üzerinde çalışıyorlardı. Yukarıda gördüğümüz gibi, Ermenilerin çok önce yapılmış bir anayasaları olduğu düşünülürse, bu zatların bu işlerde tecrübeli kişiler olarak tanınmış olmaları ihtimali vardır. Mithat Paşa tasansı ya da taslağı olarak bilinen (daha doğrusu, bilinmeyen) metni asıl hazırlayanın Odyan olduğunu tahmin ediyoruz. Mikail Kazmarin tarafından yayımlanmış "Krikor Odian" adlı kitabı göremedik. . .

22 Mahmut Celâlettin Paşa, I: 222; 2. baskısı: 203.

23 Mahmut Celâlettin Paşa, I: 190; 2. baskısı: 176 ve Ahmet Mithat, II: 178-179. ^

24 Benedict Humphrey Sumner, "Ignatyef at Constantinople, 1864-1874", *The Slavonic and Eastern European Review,* XI, 32 (1933)'de Ignatyef, o zamanki Osmanlı devlet adamlan üzerine gözlemle rinin Rusça anılarından alman özetlerinde Rüştü Paşa'dan (ötekilerin çoğunu karaladığı halde) öv güyle söz eder. Rüştü Paşa'nın, o zamanın en kurnaz diplomatı sayılan Ignatyef i bile aldatacak ze kâda bir kişi olduğu anlaşılıyor. İnal, *Sadrazamlar,* III: 399-400'de Mithat Paşa'nın saflıklarından söz ederken, biat töreninden sonra Abdülhamıı'le olan görüşmeden çılanca onu nasıl uyardığını, Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın anılarında Mithat Paşa'ya atfen naklettiği fıkrayı anlatır: "... çıktıktan sonra Rüştü Paşa yavaşçacık elimi sıkıp: 'Paşa, aman aklını başına al, çattık belâya' dedi. "Ne var, nereden anladın?' dediğimde, 'filanca lakırdıya dikkat etmedin mi? Evvelki sözlere ne kadar aykırı ve ondan ne manalar çıkar?' Meğer ne güzel anlamış". İnal'ın *{Sadrazamlar,* III: 361-412) Mithat Paşa'nın sürülmesi ile ilgili sayfalan ibretle okunacak değerdedir.

25 Bkz. Ahmet Mithat, II: 316-321 ve Kuntay, *NamıkKemal,* 11(2): 125 ve sonrası.

26 Mahmut Celâlettin, I: 188-189,2. baskısı: 175 veAhmetMithat.il: 177-203.

27 Nusret, "Mukaddime", Şihâbüddîn Ahmed bin Muhammed bin ebi'r-Râbî, *Kitabü nehci's-süluk* (İs tanbul, 1878).

28 *Hum* zamiri ile ilgili tartışma için bkz. Ahmet Mithat, II: 316-321 ve Kuntay, *Namık Kemal,* H(2): 125 ve sonrası. ..

29 Esat Efendi'nin 5 Kasım 1876'da çıkan *Usul-ü meşruta* adlı sorulu cevaplı kitabının metni için bkz. *Süleyman Paşa muhakemesi,* I: 79-88; Esat Efendi üzerine bkz. Kuntay, *Namık Kemal,* H(2): 59 not 14 ve Andreas David Mordtmarın, *Stambul und das moderne Türkenthum* (Leipzig, 1877-1878), cilt II, s. 129-130. Bu son kaynak onun üç yıl önce çıkmış olan *tttihad-ı tslam* ad lı kitabı üzerinedir. Esat Efendi, *Basiret* gazetesinde ittihad-ı İslâm propagandasının yürütücüle rinden biri idi.

30 Namık Kemal, anayasa komisyonunun çalışmalarına esas olan tasarının Mithat Paşa tasarısı olma dığını, komisyonun bu iş için "bin cilt" kitap incelediğini iddia eder; bkz. Kuntay, *Namık Kemal,* 11(2): 90-91 ve 119. Söyledikleri inandıncıdır. Bu anayasa ne sadece Rif aa Bey zamanından beri bilinen *Restauration* dönemi *charte'mdan,* ne de doğrudan doğruya Belçika anayasasından alın mıştır. Mithat Paşa tasarısı çok değişikliklere uğradığı halde, Kanun-ı Esâsî'nin Mithat Paşa anaya sası olduğu efsanesi Meşrutiyet dönemine kadar sürmüştür.

31 Namık Kemal'in yazdıklarından anlaşıldığına göre tek bir model alınmamıştır. Muhtemel olarak 1831 ve 1852 Fransız yasalan, Belçika, Alman *Reich* yasası, Ermeni, Yunanistan, Romanya, Mısır ve Tunus yasalan incelenmiştir.

32 Mithat Paşa'nın oğlunun sözünü ettiği, fakat içinde neler olduğunu açıklamadığı (çünkü kendisi de görmüş değildir) "mavi zarf muamması çok kişiye dert olmuştur. Davison (II: 206-208), bu zarfta sözde Abdülhamit'in meşru padişah Murat iyileşirse tahttan ineceğine dair verdiği garanti belgesi olduğu yollu rivayeti inceleyerek bunu doğrulayacak bir dayanak bulamamıştır. İnal da *{Sadra zamlar,* III: 411)0 düşüncededir. Fakat, Mithat Paşa'nın Londra'da East India Caddesi, numara 6'daki banker M. Mayer'e gönderilmesini, gönderilemezse yakılmasını eşine tembih ettiği bu mavi zarfın içinde herhalde bir şey vardı; bilinmeyen onun ne olduğudur.

33 Gladstone, Bulgar kıyımı havadislerini sırf Disraeli'yi yıkmak için açtığı kampanyada kullanıyordu. Büyük bir mitingde kürsüde Cariyle, Darwin, Spencer, Huxley gibi zamanın en ünlü liberal düşü nürleri yer almıştı. O zaman Londra'da yaşayan Karl Marx ise, Rusya siyasetinin düşmanı oldu ğundan ve Balkan ulusçuluklarını bu devletin kendi çıkarlan için kışkırttığına inandığından bu Bul gar olayları havadislerine inanmıyordu.

34 Elliot'un Osmanlı devletini savunmaları üzcıine bkz. Sir Henry Elliot, "The Death of Abdul Aziz and the Turkish Reform", *Nineteenth Century,* XXIII, 132(1888): 279 ve *Some Revolutions and Other Diplomatic Experiences* (New York, 1922), s. 255-257. Karşıt görüş için bkz. Robert William Seton-Watson, *Disraeli, Gladstone and the Eastern Question* (Londra, 1935), s. 521-523. Denildiği ne göre, Lord Salisbury Bâb-ı Âlî'yi ziyaretinde ünlü 113. maddeyi öğrendiği zaman böyle bir mad de ile anayasa olamayacağını söylemiştir.

35 E.Mardin (s. 142-143), Cevdet Paşa'nın bu konularda fazla yazmayışma bakarak onu savunur gi bi görünürse de, Paşa'nın çok yazmada olduğu kadar işine gelmeyen konularda az ya da belirsiz yazmada da usta olduğunu hatırlamak gerekir. Nitekim, E. Mardin de uydurma yargılamalarda rol alışının onun kariyerinde bir leke olarak kalacağını yazmaktan kendini alamamıştır. Ne yazık ki Mithat Paşa'nın kendisi de Kuleli Olayı sanıklarını yargılayan uydurma muhakemede görev almıştı!

36 Maddenin son biçimi şöyledir: "Mülkün bir cihetinde ihtilâl zuhur edeceğini müeyyid asar ve emarât görüldüğü halde hükûmet-i seniyenin o mahalle mahsus olmak üzere muvakkaten idare-i örfîye (sıkıyönetim) ilânında hakkı vardır, ldare-i örfiye, kavanin ve nizamat-ı mülkiyenin muvakkaten tatilinden ibaret olup idare-i örfiye tahtında bulunan mahallin suret-i idaresi nizam-ı mahsusla tayin olunacaktır. Hükümetin emniyetini ihlâl ettikleri idare-i zabıtanın tahkikat-ı mevsukası üzerine sabit olanları memalik-i mahrusa-i şahaneden ihraç ve teb'it etmek *münhasıran* zat-ı hazret-i padişahînin yed-i iktidarındadır."

37 İnal, *Sadrazamlar,* III: 361-412.

38 Mebusan Meclisi üzerine bkz. Robert Devercux, *The First Ottoman Constitutional Period* (Bal timore, 1963) ve Hakkı Tank Us, *Meclis-iMeb'usân,* 1293/1877 (Istanbul, 1940).

XI TANRI GÖLGESİNDE ANAYASA

1. İslâm dünyası ve halifelik

Tanzimat rejiminin yarattığı devlet-din ikiliğindeki, başka bir deyimle, gelenek ile çağ gerekleri arasındaki tutarsızlıkları bir çözüme kavuşturma amacıyla başlayan anayasa akımının, dolayısıyla da Yeni Osmanlılar ideolojisindeki iki eğilimin uzlaştırılması çabalarının iç ve dış baskıların da etkisi altında nasıl II. Abdülhamit'in "anayasalı mutlakiyetçiliği"nin temellerini attığını görmüş bulunuyoruz. Böyle bir rejim, halk iradesine karşı tek bir adamın zorla koyduğu bir rejim olamaz. II. Abdülhamit rejimi, kendini zorunlu yapan koşullar altında biçimlenmiştir. Onun "istibdat idaresi" olarak nitelendirilmesi, 19. yüzyılın sonuna doğru başlar. Yıkılış belirtilerinin korkunç ölçülere varmasıyla içeride dışarıda bu yönetime başlayan hücumlar birbirindenayrı, çok kez birbirine karşıt amaçlar güden kaynaklardan gelmiştir. Fakat başlangıçta II. Abdülhamit rejimi yalnız Türkiye'de değil, İslâm dünyasında da hâkim olan koşulların gerçek yansımasıydı.

İslâm tarihi başlangıcının (Hicret'in) 13. yüzyılının sonlarında, İslâm dünyasının durumunda ilk göze çarpan yan, güçlü Avrupa devletlerinin bu dünyanın büyük kısmı üzerinde egemenlik kurmasıdır. Cava, Orta Asya, Hindistan, Mısır, Arabistan kıyılan, Tunus, Cezayir gibi ülkeler, Hollanda, İngiltere, Fransa ve Rusya^nin siyasal, ekonomik ve militer hükmü altına girmiştir. Avrupa gücünün bu İslâm dünyasının üstüne yayılışına bir tepki olarak, 19. yüzyılın ortalarından sonra, birçok Müslüman ülkesinde gözler Osmanlı hilâfetine çevrilmeye başladı.[1] 1882 yılına rastlayan Hicret'in 14. yüzyılı başında Abdülhamit, İslâm dünyasının halifesi olarak birçok ülkeden gelen tebrik telgrafları aldığı zaman, İran, Fas ve bir

iki küçük İslâm devleti dışında bütün İslâm dünyası Avrupa egemenliği altına girmiş bulunuyordu. Hemen her köşede, İslâm halifesi etrafında bir "İslâm birliği" (ittihad-ı İslâm) özlemi uyanmış bulunuyordu.

Dönemin göze batan ikinci koşulu, Osmanlı Türkiyesiyle Avrupa arasındaki ilişkilerin Tanzimat'la başlayan biçiminden ayrılmasıdır. 1876 Anayasa bunalımında Mithat Paşa'nın büyük umutlar bağladığı İngiliz siyasetinin dönüşü Süveyş Kanalı'na İngiltere'nin hâkim oluşuyla kesinleşti. Tanzimat bildirisinden beri, Osmanlı Imparatorluğu'nun bütünlüğünün sürmesini desteklemeyi dış siyasetinin bir parçası yapan İngiliz imparatorluk devleti için, İstanbul'un Osmanlı devleti eski önemini yitirmişti. İngiliz dış siyaseti, bu devleti artık kendi yazgısına bırakarak, onun Hindistan yolu üzerine rastlayan kıyılarında yavaş yavaş kendi nüfuz bölgelerini kurma yönüne dönmüştü.

Kendini Rusya ile İngiltere arasında siyasal bir boşlukta bulan II. Abdülhamit devleti, bir süre ikisine karşı uzlaştırıcı bir siyaset gütmek zorunda kaldı. Bu, Türk-Osmanlı halkına ve başka birçok Müslüman halka, İslâm halifesinin Avrupa diktasından bağımsız bir hükümdar durumuna geldiği kanısını veriyordu. Abdülhamit, içeride ve dışarıda Müslüman dünyasında dindar bir halife görünüşüyle saygı kazanmıştı. Avrupa diplomasisinin ve Batı basınının bile Abdülhamit'in halifeliğinde büyük bir güç yattığı sanısına ciddî olarak kapıldığı zamanlar olmuştur.

Osmanlı Türkiyesinin ekonomik koşullan da, halkın Abdülhamit'in tahtına bağlılığını sağlayacak biçimdeydi. Tanzimat'la başlayan dış yardım yoluyla gerçekleştirileceği umulan bütün kalkınma projelerinin iflasına karşı çıkan Namık Kemal'in "terakki" kavramı anayasa sorunu yıllan içinde ikinci plana düşmüştü. Başta gelen slogan, "terakki" yerine "ittihat" oldu. Tanzimat'ın tarım, endüstri, eğitim alanlarındaki çabalan 1875 malî iflasıyla sona ermiş; çağdaşlaşmanin gerçekte Avrupa ekonomisinin bağımlılığı altına girmek olduğu, Avrupa endüstrisinin rekabeti karşısında yerli sanayiin çökmesi, Müslüman halk yığınlarının fakirleşmesi demek olduğu inancını vermişti. Bu gerilemenin yerine "terakki" yolunu açacak yol Müslümanların "ittihaf'ı olmalıydı.

Bu koşullar, Abdülhamit rejiminin neden halka çekici gözüktüğünü anlatır. Halk onu kendi devleti sayıyordu. Halk, dış yardım ve destekle, Avrupa'dan alınmış yöntemlerle değil, yerli güçlerle, geleneklerle, İslâm dininin şeriatı sayesinde Batı dünyasından bağımsız ayakta duran bir rejime kavuştuğunu sanıyordu. Çağdaşlaşma sorununun gerektirdiği değişme zorunluluklarından kurtulan halk, durgunluğun rahatlığından da memnundu. Tanzimat paşalarının israfil hayatından, Ermeni ve Rum sarraflarıyla, Avrupa bankerleriyle olan dalaverelerinden bıkan halka, Abdülhamit'in ağır başlı, tutumlu, dindar görünüşü, sade giyinişi, çok da-

ha saygı verici geliyordu. Evindeki, çarşısındaki, sokaktaki adam, şimdi geleneklerinin huzuru içinde yaşayabilecekti. Abdülhamit rejimi, kendisine, özlemlerinin bir gün gerçekleştirileceği *hayalî bir dünya* yaratacaktı. Şimdi hayatın görünen koşullarının yarına sakladığı kötü anlamlardan habersiz yaşayış dönemi açılmıştı.

Osmanlı padişahına, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesine kayıtsız şartsız gönüllü olarak bağlanma psikolojisi o kadar bulaşıcı olmuştur ki, aklı başında sayılan hemen hemen hiç kimse yıllarca bunun büyüsünden kurtulamamıştır. Hattâ Avrupa'daki *ymı Jeune* Türklerin birçoğu, Abdülhamit yönetimine karşı savaştıkları yıllarda bile, onun temsil ettiği iki makama (hilâfet ve saltanata) karşı beslenen itaatkârlık duygusundan kendilerini kurtaramamışlardır. Abdülhamit yönetimine karşı yaptıkları suçlamaların haklılıklarına karşın, bu psikolojiyi yaratan sadece Abdülhamit'in çok abartılan korkunç ya da gülünç psikolojisi değildir. Abdülhamit sadece eline geçen elverişli toprağın bakımını ve süslenmesini sağlamıştır.

Bu rejimi yakından, doğru ve nesnel olarak tanımamız ve onun nitelikleri hakkında sonradan ortaya atılan iddiaların abartmalarından etkilenmememiz için bu çevre koşullarını hatırlamak gerektikten başka, söz konusu rejimin trajik ve komik yanların abartılmasında, gelecek bölümde inceleyeceğimiz *Mnajeune* akımındaki kişilerin kendi yanılmalarının çözümünü bulamayışlarının büyük payı olduğunu da hesaba katmak gerekir.

2, Abdülhamit rejiminin portresi[a]

Anayasalı bir İslâm devleti modeli olarak alınan II. Abdülhamit rejiminin yönetim sistemi, saydığımız koşullar altında, genel bağlılığı tâ baştan sağladıktan sonra ne Anayasa'nın ne de Parlamento'nun fazla bir önemi kalmıştı. Ancak teoride ikisi de vardı. Abdülhamit'in Anayasa'yı ve Parlamento'yu kaldırdığı iddiası, ancak onları teoride kalmış organlar olarak askıya alması anlamında doğrudur. Teoride ikisi de rejimin sonuna kadar vardı. Yasama gücü olmayan, halk iradesinden doğmamış olan Parlamento'nun zaten gerçekliği yoktu; Anayasa'nın ise kendisinde bulunan bazı maddeler onu hükümsüz ve gereksiz yapmıştı.

a II. Abdülhamit dönemi hakkında son yıllarda epey yayın yapıldı. Kısa bir kaynakçada bulunması gereken başlıklar olarak şu eserleri sayabiliriz: Orhan Koloğlu, *Abdülhamit Gerçeği, 2.* baskı (İstanbul, 1987) ve *Avrupa'nın Kıskacında Abdülhamit* (İstanbul, 1998), Selim Deringil, *iktidarın Sembolleri ve İdeoloji. II. Abdülhamit Dönemi, (1876-1909),* çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul, 2002) ve Kemal H. Karpat, *The Politicization of islam* (New York, 2001).

Asıl güç, sultan ve halife olarak padişahın etrafında toplandı. Abdülhamit, Parlamento yerine bir dizi özel danışma komitesiyle kendini çevreledi. Bu istişare komiteleri siyasal, dinsel, askeri sorunlarda padişaha danışmanlık yapıyorlardı. Bir bakıma Abdülhamit, Yeni Osmanlıların İslâm *constitutiorınalisme'ı* saydıklan "meşveret usulü"nü onlardan daha tutarlı ve daha doğru yolda uyguluyordu.

Bütün güçlerin merkezleşmesinin yaratıklarından biri, geniş bir bürokrasi örgütü oldu. Bu bürokrasi, bu rejimin en baskıcı, fakat en zayıf yanı olmuştur, çünkü çağdaş bir yönetim sistemi olması için gerekli kadrolardan ve rasyonel yöntemlerden yoksundu. Bu merkezleşmiş bürokrasiye yarayan tek mütevazı modern teknik araç telgraftı. Bu dönemde Batı uygarlığından alınıp çok benimsenen en önemli teknik araç bu olmuştur. Başkent ile vilâyetler arasında sayısız gizli haberleşmeler için icat edilmiş şifreler, hükümet yönetiminin en geliştirilmiş aracı oldu. Yazılı haberleşmede kullanılan ağdalı Osmanlıca ile şifre dili büyük bir aykırılık gösteriyordu.

İlk telgraf hattı, 1855'te Kınm Savaşı sırasında açılmıştı; fakat Abdülhamit döneminde 30 bin kilometreden fazla telgraf hattı gerilmiştir. Bu hatlar Hicaz'a, Yemen'e kadar uzanıyordu. Başkent, Ege ve Akdeniz'deki adalara da telgraf kablolanyla bağlanmıştı. Mors işaretleri çabucak Türkçe'ye uygulanmış, en son model telgraf makineleri getirtilmiş, Fransa'ya telgrafçılık öğrenimi için öğrenciler gönderilmiş, telgrafçı yetiştirmek için kurslar açılmıştı. Osmanlı hizmetinde çalışan bir Fransız telgraf mühendisinin dediği gibi, Türkiye yol ve demiryollarının gidemediği yerlere kadar telgraf hatlarını geren ilk ülke olmuştu.[2] Abdülhamit rejimine sadakatle hizmet eden "telgraf", onun yıkılışına da ilk önce yardım eden araç olmuştur. Bu çeşit diyalektik çelişkilere başka alanlarda da rastlayacağız.

Bürokrasi, başka bir örgütün daha gelişmesini gerektirdi. Bu, memurların ve amirlerin devlete bağlılığını kontrol edecek kişilerden meydana gelen geniş bir *ha-Jiye ve jurnalci* örgütüdür. Bu örgüt, denetleme ile görevlendirildiği bürokrasi örgütünden farklı olarak gizli, resmi olmayan bir örgüttü; fakat haber toplama ve verme işinde sınırsız özgürlüğü vardı. Türk diline olan hediyesi onun bürokratik kaynağını açıklar. Fransızca'dan gelen "jurnal" sözcüğü, bürokraside memurların amirlerine verdikleri günlük rapor anlamından çıkarak, başkalan hakkında gizli rapor verme anlamını kazandı. Hafiyelik ve jurnalcilik örgütünün başkentte *"Baş Hafiye"* adı altında bilinen resmî bir makamı, dairesi ve ödeneği olmakla birlikte, hafiye ve jurnalci kadroları temelde geniş bir gönüllü ordusuydu.

Bu gönüllü hafiye ve jurnalci ordusunun padişahın idaresine, telgraf ve bürokrasi kadar başarılı bir katkısı olduğu söylenemez. En önemli başarısı, rejimin tehlikeli saydığı kişileri, gölgelerinden korkacak kadar uslandırması olmuştur.

Bunlara gördüklerini değil, hattâ duyduklarını bile değil, tahmin ettiklerini, şüphe ettiklerini de bildirme özgürlüğü verilince, saray devleti okumaya bile vakit bulamayacak kadar çok gizli rapor içine gömüldü. Bunların birçoğunun asılsız oluşu, inanılırlık değerlerini de kaybettirmeye başladı. Birçok kişi, başkalarına kötülük etmek düşüncesinden ziyade kendilerini korumak düşüncesiyle görünüşte önemli, aslında temelsiz haberler uydurup göndermeye, bazıları da bundan iyi bir gelir sağlamaya başlamışlardı. İnanılırlığını yitiren bir örgüt, bir bumerang gibi geriye teper.[3] Pek muhtemel olarak halk, böyle bir örgütün varlığından bile habersiz kalmıştır; çünkü bu örgütün hedefi halk değil, padişahı düşürebilecek mevkide olan kişilerdi. Bunlara sadrazamlar, şeyhülİslâmlar, nazırlar ve paşalar, yüksek komutanlar ve genç öğrenciler dahildir.[4] Padişahı halkı güden bir çoban sayan şeriatçı ideolojide, halktan ürkmeye lüzum yoktur.

Tanzimat döneminde yönetim işlerinde okuryazar yetiştirme amacıyla kurulmuş olan Mülkiye okulu, Abdülhamit döneminde Mekteb-i Mülkiye-i Şahane olarak Abdülhamit'in itibarlı bürokrasisinin eğitildiği merkez olurken, okumuşlar bile jurnalci ve hafiye olarak rejimin gözü ve kulağı olurken, Abdülhamit ilk en büyük başarısını ordu ve donanmayı kendine bağlamakta göstermiştir. Ordunun ve Abdülaziz'in savaş gemisi merakı sayesinde gelişen donanmanın 1876 devriminde nasıl önemli bir payı olduğunu gözüyle görmüştü. Süleyman Paşa'nın St. Cyr modeline göre ıslah ettiği ve devrimci bir ocak durumuna getirdiği Harp Okulu ve komutanları tehlikeli kişilerdi. Bunlar Abdülaziz'in sarayını sardıklan zaman, hiddetinden balkona koşan padişahın, kendi donanmasının toplarının saraya çevrili durduklarını görünce ayağı suya ermişti. Bunlar, herşeyi gözetleyen Abdülhamit'e dersler vermişti.

Onun için daha Kanun-ı Esâsî Komisyonu çalışmaları zamanında, kendi yanının güvenliğini sağlayacak alçakgönüllülük girişimlerini başlatmıştı. Önce sarayda sıkı bir yönetim kurduktan sonra (V. Murat tahta çıktığı zaman Ermeni ve Rum sarraflarına bir milyon altından fazla borcu olduğu halde, Abdülhamit'in tahta oturduğu zaman yüz bin altın birikmiş serveti olduğu söylenir), tahta oturuşunun on beşinci günü Başkomutanlık Dairesi'ne (Serasker Kapısı) giderek komutanlar ve subaylarla akşam yemeği yedi. Başkomutan Redif Paşa'ya seslenen bir nutuk söyledi. II. Mahmut zamanından beri hiçbir padişahın yapmadığı bir alçakgönüllülük gösteriyordu. Dört gün sonra, Tersane'yi ziyarete giderek donanma subaylanyla yemek yedi. İki hafta kadar sonra Meşihat'a giderek ulemâ ile iftara oturdu. Bakardan saraya davet ederek Mabeyin paşa ve beyleriyle birlikte hepsine ziyafet çekti. Rusya savaşı dolayısıyla, askerî Haydarpaşa Hastanesini ziyaret ederek cepheden gelen yaralılara atiyeler dağıttı. Camilere giderek halkla birlikte namaz kıldı.

Zamanla, Abdülhamit güven sağlayan bir müşir ve gazi komutanlar grubuyla kendini çevreledi. Hüseyin Avni Paşa'nın 1876'da yaptığı askeri ıslahatın meyvelerini o topluyordu. Kendisi de 1883'te Alman generali von der Goltz'u getirtti. Onun yaptığı en önemli ıslahat, kurmay subaylığını ve bu onların savaştaki önemini kurmak oldu. Fakat Abdülhamit'in, Goltz Paşa'nın Avrupalı kafasıyla giriştiği askerî harekât eğitiminden ve manevralarından ödü patlamaya başlamıştı. Alman generali, dostlarından birine yazdığı bir mektupta şöyle der: "Padişahın evhamı yüzünden burada, gerçekte iyi bir ordu kurulamaz... Atış eğitimleri zamanında o kadar sinirleniyor ki, bazen istifamı verip onu kendi amacına kendi başına ulaşmasını sağlamaya bırakmayı düşünüyorum... Askerî birliklerin yığınak yapması gerektiğinde bunun arkasında bir darbe komplosu olabileceğinden korkuyor. Belki de, orduyu kuvvetlendirmekten ziyade, onu savaşa yaramaz bir güç halinde tutmak istiyor... Padişahın kendi ordusunu kendine düşman sayması yüzünden bütün girişimlerim sonuçsuz kalıyor. Kendi ordusunu, Rusların, Bulgarların, İngilizlerin bir aradaki ordularından daha tehlikeli bir düşman gibi görüyor."[5]

Abdülhamit, Goltz Paşa'nın yetiştirdiği kurmay subaylarından ziyade, "gâzî" ve "müşir" unvanlarını verdiği, göğüslerini nişanlarla donattığı paşalara dayanıyordu. Bu paşaların yetiştikleri zamanlarda Osmanlı ordusunda henüz kurmay eğitimi ve örgütü yoktu. Bunlar, kurmaylığın ne olduğunu bilemediklerinden II. Mahmut zamanındaki alaylı komutanlar gibi cesaret, kahramanlık, tecrübe görmüşlük gibi şeylerle ordularını yönetirler, fakat harekâtları daima saraydan denetlendiği için oradan çıkarılan emirlerle çatışma haline düşerler, ya azledilirler ya orduları bozulur ya da kendileri şehit olurlardı. Basan gösterenlere "gazilik" verilirdi. Bu dönemde Plevne kahramanı Gâzî Osman Paşa, Yunan Savaşı kahramanı Gâzî Ethem Paşa, Doğu cephesinde bulunan Gâzî Ahmet Muhtar Paşa gibi hepsi de gâzî ve müşir olan yüksek komutanlar Abdülhamit yönetiminin en güçlü destekleri oldular. Saray etrafında bir yüksek ulemâ, bürokrasi ve paşa aristokrasisi gelişmeye başladı.

Abdülhamit'in bütün stratejisi bu ulemâ-bürokrat-asker güçlerinin birleşmesini önlemek, onları kendine sadık bir çember yapmaktı. Bunu, haberalma örgütü, saray adamlarının çalışmaları, ulemâyı, bürokrattan ve orduyu siyasetten, daha doğrusu saray çevresine kapanmış olan siyasetten ayırmak, onları, rütbeler, maaşlar, atiyelerle tatmin etmekle sağladı. Eski Osmanlı sisteminde olduğu gibi bir yanda padişah ve arkasındaki ulemâ, bürokrasi ve ordu, öbür yanda halk birbirinden apayrı iki âlem olarak yaşıyordu. Ulus varlığı ve kavramı yoktu. Subaylar arasına ulusçuluk fikri giremezdi. Yalnız Kürt, Arap, Çerkez, Arnavut subaylar kendi kavimleriyle övünebilirlerdi; fakat genel olarak ve özellikle Türkler arasında ulusçuluk fikri, *Jeunelük* ve *rougeluk* sayılırdı. Ancak padişahlık müessesesine

karşı, özellikle kurmay subaylar arasında yabancılaşma başladığı zamandır ki ulusçuluk ve devrimcilik gibi tehlikeli fikirler subaylar arasında yeşermeye başladı. Bu devrimci asi subaylardan biri olan Mustafa Kemal'in bu müesseseden ilk kopan genç subay olduğunu zaman gösterecektir.

Fakat Abdülhamit rejimi asıl dayanağını yüksek ulemâ, bürokrasi ve ordudan ziyade halkta, fukaralığıyla, kader ve kısmet inançlarıyla bürokrasinin ve ordunun örnek olduğu itaatkârlık, "ubudiyyet" denen boyun eğme ve kölelik ruhu içinde, bunlara karşı giden aydınların ve reformcuların karışmalarından kurtulmuş olmanın özgürlüğü altında yaşayan halkta bulmuştu.

Halifeyle halk arasında din bağının kuruluşunda, bu dönemde gelişen yeni bir "din adamı" tipi de büyük rol oynadı. Şimdiye kadar halktan uzak olan resmî ulemâ aristokrasisinin yanında ve altında, genişleyen ekonomik çöküşle orantılı olarak çoğalan "talebe-i ulûm" (medrese öğrencileri), çerçiler, hafızlar, imamlar, şeyhler, dedeler, şerifler, seyitler, nakipler, üfürükçüler, müneccimler, büyücüler, mağnbîler bol bol yetişmeye başladı. Özellikle tarikatlar ve zaviyeler mantar gibi bitmeye, hattâ kuzey Afrika'dan yenileri gelmeye başladı. Eski Nakşibendî, Mevlevî, Rüfaî, Şazelî gibi tarikatların yanında Cezayir'den Sudan yoluyla gelen Ticaniyye tarikatı moda oldu. Ticanî, Şazelî ve Nakşibendî şeyhleri Abdülhamit'in ve sarayın özellikle tuttuğu itibarlı tarikatlardandı. Arap şeyhleri ve emirleri de görünüşe ayrı bir renk katıyorlardı.[6] Sarayın yakınında kurulan misafirhanede Arabistan emir ve şeyhleri misafir edilirdi. Arap şeyhlerinin en nüfuzlusu, en kurnazı Halepli Ebü'1-Hudâ es-Sayyadî zamanın en sözü geçer adamlarından biri olmuştu. Bunlar arasında rekabetler, entrikalar dönerdi. Evvelce İstanbul'a geldiğinde rastladığımız ve kendini Afganlı diye tanıtan Cemalettin Efendi de Abdülhamit'in davetlisi olarak gelmiş, o da bu İslâm dünyasının parlak din adamlarına ayrılan köşklerden birine yerleştirilmişti. "Afganî"nin aslını faslını öğrenen Ebü'1-Hudâ ile Cemalettin arasında şiddetli bir kıskançlık ve düşmanlık baş göstermişti.

Bu profesyonel, resmî olmayan "din adamları"nın yarattığı hava içinde, halk arasındaki dindarlık havasını bozacak eylemlere kalkışanları polis cezalandıracaktı. Oruç tutmayanlar, beş vakit namaz kılmayanlar, zındıklık, conluk ve dehrîlikle suçlanmamak için çok dikkatli davranmalıydılar.

Tanzimat döneminde masonlukları, rindlikleri bilinen kişilerden tutumunu değiştirip aşın dindar gözükebilenler yakayı kurtarabiliyorlardı. Kendisi de bir mason olan, Meşrutiyet dönemi şeyhülislâmlarından, ulemâdan Musa Kâzım Efendi (1858-1910), anılarında bu dönüşümü şöyle anlatır: "Mürtekiplerin büyükleri arasına geçen zatlar, ayıplarını örtmek, günahlarını saklamak için daima namaz kılarlar, seccadelerini resmî makamlara bile taşıttırırlardı. Rahmetli Abidin Paşa

(Kanun-ı Esâsî Komisyonu üyesi) feylesof bir zat olduğu Kaide [o zaman feylesof demek dinsiz demekti] başını seccadeden kaldırmazdı. Mabeyin'de ve Bâb-ı Âlî'de makbul ve beğenilir kişi olmak için mutlaka post-nişin güruhuna katılmak zorunluluğu vardı... Halifelik, Tanrılık seviyesine yükseltildi. Saray dolaylarında dergâhlar açıldı. Şeyh Zâfır, mağripten maşrıka kondu. Ebü'1-Hudâ ile beraber sarayı tehlilhâne yaptılar."[7]

Bu dönem, halka yalnız cehalet ve durgunluk içinde yaşamanın mutluluğu nu vermekle kalmıyor, profesyonel özgürlük düşmanlarının bol bol yetiştiği bir folluk da hazırlıyordu. Halkın kafasına hâkim olmak için bütün yayınlar sansür altına konmuştu. Günlük gazeteler bile, yayımlanmadan önce, resmî sansürcüle rin denetiminden geçerdi. Sansür müessesesi yalnız tehlikeli fikirlerin önlenme sine değil, aynı zamanda yazarların eğitimine de yarardı: Onların edep, sadakat, din ve hamiyyet ölçülerine göre yazı yazmalarını öğreten bir müessese olmuştu. Hafiye ve jurnalciler gibi, sansürcülere de geniş bir hayal gücü özgürlüğü tanın mıştı. Fakat onlar da zaman zaman mikroskoplarını iyi ayarlayamazlar, bazen gözlerinden kaçırdıkları zararlı yazılar olurdu. Böyle zamanlarda jurnalciler onla rın atlatıldıklarını haber verirlerdi. Bir defasında *Servet-ijunûn* dergisinde "Ede biyat ve hukuk" adlı bir yazı çıkmış, sansürden geçmişti. Dergi çıktıktan sonra bir jurnalci bu yazıyı keserek saraya yolladı; içindeki gizli düşünceleri açıkladı. Bu jurnal üzerine Mabeyin'den Adliye'ye yazılan tezkirede şöyle deniyordu: "'Edebiyat ve hukuk' gibi masum bir başlık altında *Servet-ijunûn* gazetesinin ilişkin sayısında çıkan melunca yazıda, Fransa Kral ve Kraliçesinin idamları ve Büyük Devrim'e ilişkin olaylar, kamuoyuna gösterilerek velinimet-i bi-mirınetimiz halife-i ru-yi zemin efendimiz hazretlerine karşı ayaklanma teşvik edilmekte olup böylelerine karşı Avrupa'da her memlekette ağır cezalar tertip olunmakta, hattâ Amerika'da linç cezası uygulanmakta olduğundan adı geçen gazetenin im tiyaz sahibiyle bütün ilgililerinin derecelerine göre cezalandırılması ve sonucun bildirilmesi hazret-i padişahî'nin irade-i seniyyesiyle bildirilir" (teşrin-i evvel 1317/ekim-kasım 1901).[8]

Bu tezkirenin Türkçesi, buraya hayli sadeleştirilerek aldığımız halde, zamanına göre basit bir dille yazılmıştı. Tanzimat döneminin çok tumturaklı bir Osmanlıca geliştirmesine karşılık, Abdülhamit döneminin Osmanlıca'sının özelliği tumturaklılık değil, karanlıklık ve güç anlaşıldıktır. Resmî kitabette ustalık, kesinlik ve aydınlık yerine belirsizlik, karışıklık ve anlaşmazlık üslubu geliştirilmekteydi. Bu konuda yine Musa Kâzım Efendi şöyle der: "Yazı ve bildirme üslûbu çok dar bir daireye alınarak düşünceler sıkıştırılır, buna resmî kitabet süsü verilirdi. Bu üslûp dışına çıkanlar resmî meclislerde ve makamlarda ayıplanır, kötülenirdi. Açık yaz-

mak, açık söylemek, bir iş üzerine ayrıntı vermek bilgiçlik ve haddini bilmezlik sayılırdı. Hükümet işlemleri ve yazışmaları muamma gibiydi. Arka arkaya bitirilmiş cümlelerden sağlam bir fikir çıkarılamadıktan başka, kapalı ve kurnazca kısa yazılmış cümlelerden de anlam ve sonuç çıkarılamazdı."[9]

Arap yazısı ve Arapça eğitimi görmemiş Ermeni mürettiplerin bilmeden, basın mensuplarının başını derde sokacak oyunlar oynadığı olurdu. *Servet-ifunün* dergisini çıkaran Ahmet İhsan, padişahın cülusu dönemlerinden birinde çıkaracağı yıllık için parlak kâğıda basılmak üzere divanî-celî harflerle dizilmiş bir *cülusiye* hazırlamıştı. Abdülhamit'in tahta geçişini parlak sözlerle tanımlayan bir yerde "ve'1-istihkak" sözcüğü "ve lâ istihkak" biçiminde dizilmişti. Birincisi "hak ederek" (meşru olarak) anlamına, ikincisi ise "haksız olarak" anlamına gelir. Yanlışlık, yazıyı kontrol eden sansür komisyonunun da gözünden kaçmıştı. Talih eseri olarak yıllık ciltlenmeye başlarken birisi bu yanlışlığı fark edince herkeste "bet beniz" attı. O yaldızlı sahifenin bütün kopyalan hemen yakıldı. Buna benzer başka hatalar da yapılırdı.[10] Örneğin, bir yerde "Şevketlû Abdülhamit" dizgisinde iki harf düştüğünden "şu kötü Abdülhamit" olarak çıkmıştı. Bir yerde "leyle-i mesude", "leyle-i müsevvide" ("mutlu gece" yerine "karanlık gece") çıkmıştı.[11] Bunların kasıtlı değil, yanlışlıkla yapıldığına inandırmak basın adamlarını uğraştıran bir sorun oluyordu. Dizgi yanlışlığı yüzünden değil, yazılan bir fıkradaki anlam yüzünden bir derginin kapatıldığı da oluyordu. Tanzimat döneminin ünlü aydın kafası Münif Paşa, 22 yıl önce çıkardığı *Mecmua-ifünûn'u* 1882'de çıkarmaya heveslenmişti. Anlamının bilerek mi bilmeyerek mi oluşunu kestirmeyi okuyucuya bırakacağımız bir küçük fıkra yüzünden bu derginin çıkmasıyla kapatılması bir oldu. Bu, ünlü "yıldızböceği ile bir yolcu" fıkrasıdır. Derginin başına sırf bilim ve edebiyat için çıkacağını, siyasa ve din konulan üzerine yazı konmayacağını belirten, fakat "söz güzelliğinden ziyade anlam güzelliğine" önem verileceğini bildiren bir yazı konmuştu. Fıkra şudur: Bir yolcu gece karanlıkta yolunu şaşırmış. Uzakta bir yıldızböceği görmüş. Bunu fenerli bir kişi sanarak onun arkasından giderken bir bataklığa düşmüş. Herif kızarak, "Allah müstahakım versin, beni niçin böyle fena yerlere getirdin?" dediğinde, yıldızböceği "Sana benim ardımsıra gel diyen oldu mu?" cevabını vermiş. Fıkranın altına:

Her ne gelirse sana senden gelir
Sen onu zannetme ki benden gelir

gibi kurtarıcı iki mısra konduğu halde, *Mecmua-ifunûn* kurtarılamadı. Fakat Münif Paşa kurtuldu; Abdülhamit onu kendine çekecek bir taktik kullandı; Münif Paşa 1884'te eğitim bakanı bile oldu![12]

Bir yazar, edebiyat dilinde bol kullanılan itibarlı sözcüklerle kaçınılan tehlikeli sözcüklerin şöyle iki listesini yapmıştır:

îyi sözcükler: ubûdiyyet, sadakat, tevazu, dua, melek-simat, firişte-sıfat, atiye, tebaa-yı sadıka, melek-haslet, ihsan-ı şahane, sâye-i şâhâne, atıfet-i hümayun, takva-perver, asker-perver, vücud-u akdes-i hümayun, hilâfet-meap, istifsar-ı hatır, rukıyyet, afiyet, bende-i has, bende-i asdak, imâmü'l-müslimîn, satvet-i kahire, şehriyâr, nâzım-ı umûr-ı devlet, ihsân-ı bi-imtihan, asr-ı mâdelet-i hasr-ı hümayun, halife-i rû-yi zemin.

Kullanmaktan sakınılacak sözcüklerin bazıları: millet (onun yerine "ümmet" kullanılacak), hürriyet, murat (onun yerine "mir'ât"), Reşat (onun yerine Neşat), vatan, dolap, isyan, zulüm, izar, ihtilâl, yıldız, hücre, anarşi, içtima, cemiyet, tamam (?), hitam (?), denaat, su-i kast, hal' (çözme), meşveret, firar, hafiyye, hûn-har, mel'un, mefsedet, mecnun, kaval (buruna kinaye olabilir), hain, musibet, mahkûm, gasp, rüya, (Namık Kemal ?), riya, dinamit, bomba, zeval, konferans, miting, müsavat, adalet, âsi, avene, çete, istikbal, içtihat, cumhuriyet, jön Türk, buhran, sükût, vesvese, şakavet, tebeddül, meşum, esaret, nefiy, mensup, gözde, Hamit (onun yerine Hâmit veya Hamdı), taraftar, kıyam, irtikâp, irtişa, kıtal, fıkra, siyaset, iclas, barut, namzet, ahrar... Bunlar netameli sözler olduğundan bunları kullanan yazarların ve konuşanların gidişine ve tutumuna dikkat edilirdi. Böyle rejimler için, halklarının dilsizleştirilmesi, beyinlerinin çember içine alınması devlet idaresini kolaylaştıran yöntemlerdendir.[13]

Yeni Osmanlıların İslamcı anayasacılığının ve liberalizminin özlediği sistem, sözünü ettiğimiz koşulların çarpıtıcı etkileri altında işte bu biçime girmişti. O rejime yalnız gâvurlar, Avrupa devletleri, dinsiz Cön Türkler, Hıristiyan Arap ve Ermeni ulusçuları düşmandı. Bu birbirinden farklı, birbirine karşıt, uzlaşamaz düşmanlar bir arada yanyana gösterildiği zaman, bunların her birini İslâmiyet'in düşmanı ya da Osmanlılığın haini olarak göstermek çok kolaylaşırdı. Bu biçimsiz yanyana gelişlerden en çok zarar gören 19. yüzyılın sonlarına doğru başlayan/<?-*une* Türkler akımı oldu. Onların, daha sonra göreceğimiz ideoloji anarşisi içine düşmelerinde bunun epey payı vardır.

3. Düşün akımları

Bu rejimdeki itibarlı fikir akımları, tabii olarak Tanzimat döneminde başlayan fikir akımlarına karşı olanlardı. Gelenekçilik, Batı'ya karşı oluş, İslamcılık ve şeriatçılık akımları gerçi Abdülhamit'in iktidara gelmesinden önce başlamıştı. Onun

iktidara gelmesini kolaylaştıran koşullardan biri de zaten buydu. Abdülhamit döneminin yaptığı, bunları daha yüksek planda, resmi ideoloji haline getirmek ve devletin hayatını onun ilkelerine göre düzenlemek olmuştur.

Bunların başında, her tutumda kendini gösteren Batı'ya karşı oluş gelir. Bu ideolojik bir görüş olmaktan çıkmış, toplumu dış dünyaya karşı kapatmak için gerekli bir inanç olmuştu. Gözleri Batı'ya dönmekten ayırmak için bütün çareler harekete geçirildi. Üzerinde en çok durulan nokta, iki dünyanın, İslâm dünyasıyla Hıristiyan dünyasının, kapatılamaz bir uçurumla birbirinden ayrı iki dünya olduğu görüşüdür. Çağdaş Avrupa'da olup biten olaylardan, dolaşan fikirlerden, yalnız halkı değil, okumuşları da habersiz kılmak şarttı. Gazeteler için parlamento tartışmaları, parti tartışmaları, hükümet değişmeleri, grevler gibi Avrupa uygarlığına özgü kötülüklerle ilgili haberler yaymak tehlikeliydi. Hele hükümet darbesi, bomba patlaması, suikast, anarşizm, nihilizm gibi olaylardan asla söz edilemezdi. Aksi gibi, bunlar da Avrupa'da ne kadar bollaşmıştı!

Batı düşmanlığını beslemek için geçmişe, geleneklere bağlılıkları beslemek gerekirdi. 18. yüzyıldan beri hiçbir zaman "şarklılık", Ortaçağ İslâm uygarlığı, bu zamanki kadar ideal bir model haline getirilmemişti. Bu dönemde Hindistan ve Mısır'da gelişen, Müslümanlık'ı Hıristiyanlık'a karşı üstün tutma *[apologetique)* edebiyatıyla "reddiyecilik" edebiyatı Türkiye'de de gözükmeye, bu konularda o ülkelerde çıkan yazılar model alınmaya başlandı.

Bir kıyaslama yapmakla, meydana gelen farkı gözümüzde canlandırabiliriz. Yeni Osmanlılar liberal düşüncelerini, özledikleri modern kural ve kurumları İslâmlık'ın ilkelerinden çıkarma çabalarına karşın, onlar için yine de Batı bir model, bir arayış kaynağıydı, İslâmlık kamuflajlarının altına saklanamayan bir Batı kokusu taşıyorlardı. Geçmişin terimlerini kullandıkları zaman, onları geçmişlerindeki anlamlarında kullanmadıklarını sezenler olmuştu. "Ümmet" sözcüğünü kullandıktan zaman onunla Batı anlamındaki *"nation"* demek istiyorlardı. "Biat", onların sözlüğünde halkın hükümranlık haklarını hükümdara kendisini yönetmesi için vermesi anlamına gelirdi. "İçtihat" parlamento yasaması demekti. "Meşveret" demokrasi anlamına gelirdi. "İlim", bilim demekti. Bu terimlerin hiçbirinin, geçmişte, onların anladığı anlama gelmediğini bilmiyorlar ya da öyle gözüküyorlardı. Eski terimleri Batı'daki kavramlarının karşılıktan olarak kullanmakla Doğu (Şark) uygarlığından Avrupa (Batı) uygarlığına geçişteki köprüyü kurduklarını sanıyorlardı. Onlarca bu, "yabancı" kavramları ve düşünü almak demek değildi.

Oysa Abdülhamitçilik, liberallerin bu semantik aldatıcılığını bırakacak bir dürüstlükle düşünüyordu. Yeni Osmanlıların "terakki"ciliğini arka plana atıp, "ittihat" davalarını ön plana getirdiği gibi, sırf eski anlamlarından farklı, Avrupa anlamların-

da gözüksünler diye eski saf İslâm kavram ve kurallarını çarpıtma eğilimlerine de son verdi. Böyle bir tutumla İslâmlık'ı temize çıkarmaya gerek yoktu; çünkü onun üstünlüğünün temize çıkarılmak için tahriflere uğratılmaya hiç ihtiyacı yoktu.

Bu dönemde ideal olan örnek, "altın çağ", gelecekte değil geçmişte var olmuş olandı. Onun için, şimdi Batı'nın model olarak alınacak yanlarına uyacak yeni bir siyasal düzen kurma amacıyla *Kur'an* ya da hadisleri yorumlayarak geçmişe uymayan, belki gelecekte de olamayacak olan bir sentez yerine, eski İslâm ve Osmanlı yazarlarının siyasa sanatı üzerine yazdıkları risâlelerdeki fikirleri çıkarılıp yayılmaya çalışılıyordu. Bu yoldaki araştırmaların daha Abdülhamit'in tahta gelişinden önce başladığını gösteren bir örneği yukarıda göstermiştik. Bu yayınların amacı Abdülhamit rejiminin, İslâmlık'ın ilkelerinin gerektirdiği rejimin ta kendisi olduğunu ispat etmekti.

Bu dönemde Batı'da, 18. yüzyıldaki Türkler ve Türk imparatorluğu karşıtlığı yerine, Doğu halkları ve özellikle Müslüman halklar ve Müslümanlık karşıtlığı yaygın bir haldeydi. Popüler yazarlar, "Doğu, Doğu olarak, Batı Batı olarak kalacak; asla birleşmeyeceklerdir" sloganını yayarlarken, daha ciddî düşünürler de Doğu uluslarının geri kalışlarının, çağdaş uygarlığa kendilerini uyduramayışlarının nedenleri üzerinde düşünüyorlardı. Liberal iktisatçı J. S. Mili, bunu eğitimin gelişmemesinde, halk yığınlarının bilgisizlik içinde, din ve geleneklere saplı kalışlarıyla; sosyalist iktisatçı Kari Marx, Doğu toplumlarının temelinde değişmeye karşı direnme gücü olan ekonomik bir yapının bulunuşuyla yorumluyorlardı. Fakat daha moda olan yaygın bir yorumlama, Doğu uluslarının düşün yapısının altında yatan ırk ve din başkalığı üzerindeydi. Bu düşünün ünlü Fransız yazan Ernest Renan'ın "Bilim ve İslâmlık" konusu üzerine verdiği bir konferansta yansıyan biçimi, hemen hemen bütün Müslüman ülkelerinde geniş tepkilere yol açmıştı.

Renan, bu konferansında İslâmlık'ın bilim ve felsefeye düşman bir din olduğunu ileri sürmüştü. Ona göre, bunun asıl nedeni İslâmlık’ın Arap kafasının ürünü olmasındaydı. Gerçi, İslâmlık'ta felsefe ve bilim gelişmeleri olmuşsa da, bu İranlılar gibi ân ırktan olan uluslar arasında gözükmüş, Arap kafasının hükmettiği Müslümanlık bunlara daima düşmanlık göstermiştir. İslâmlık'ta bilim ve felsefe ancak Grek ve İran uygarlığının yansıması olarak gözükebilmiştir. Bunları yansıtanlar ya Arap değillerdi ya da İslâm Ortodoksluğuna isyan ederek dinsizleşmiş kişilerdi. Fakat Renan'ın asıl anlatmak istediği tez şuydu: Hıristiyanlık da bilim ve felsefe düşmanı olmakla birlikte, İslâmlık’ın bilim, felsefe ve özgür düşüne asıl aykırı olan yanı din ve devlet bileşimini kurmasıdır. Onda, devlet ve toplum din kurallarına göre yürürdü. Ona göre, böyle bir devlet-din bileşimi daima ilerlemeye, değişmeye düşmandır. Müslümanlar bundan ötürü ilerleyemezler. Renan, bundan Arapları ve Türkleri sorumlu tutuyordu.

Türkiye'de Tanzimat'tan beri bilinen bu "doğrunun tersine oturtulmuş" biçimdeki yorumlanışı Rusya Müslümanları, Hint Müslümanları, Mısır ulemâsı arasında olduğu gibi, Abdülhamit zamanının yazarları arasında da sert tepkilere yol açtı. Sürgünde bulunduğu 1883 yılında Renan'ın konferansını öğrenen Namık Kemal, Renan reddiyelerinin belki en hiddetlisini, en sertini yazdı.[14] Kemal'in savunmasında çok haklı olduğu yerler olmakla birlikte, şaşılacak olan nokta, bunların Renan'ın yanıldığı yerlere karşı olmaktan çok haklı olduğu yerler üzerine olmasıdır. Bunun başlıca nedeni, Renan'ın haklı olduğu noktalardaki sözlerinin Yeni Osmanlıların düşünündeki inançların kendisine dokunmuş olmasıdır. Bu incinmenin yarattığı hiddet içinde Kemal, Emest Renan'ın, zamanının en büyük İbn Rüşt bilgini ve Katolik Kilisesi'ne arka çevirmiş bir özgürlük düşünürü olduğunu unuturcasına, onun tezinin çürük yanını, Arap ırkına özgü saydığı düşün yapısı varsayımını eleştirecek yerde, onun ayrıntılarda kalan hatalarına yüklenerek aynı doğrultuda daha temelsiz iddialar ileri sürdü. Batı uygarlığının felsefî uyanışında İslâm bilim ve felsefe tarihindeki en büyük düşünürlerin hepsinin Arap olduğunu iddia etti. Renan'ın Arapların yanında Türkleri de işaret edişi onu incitmedikten başka, Farabi'nin de Arap olduğunu gözünü bile kırpmadan ileri sürdü. Renan'ın Araplarla aynı aileden olan Yahudilerin bilim ve felsefe düşünündeki katkılarını övmesinin, onun Sâmî ırka özgü bilim ve felsefe düşünü kuramıyla temelli bir çelişme halinde olduğunu göremediği gibi (İranlılar Ârî ırktan oldukları halde, Ârî Grekler gibi demokrasiler değil hep despotik devletler kurmuşlardı. Renan gibi bir adamın Aristo'yu olsun dikkatle okumadığına inanabilir miyiz?), kullandığı terimler ve zamanın Batı düşünündeki ırkçılık etkisi altında Renan'ın din-devlet konusundaki yorumlamalarının altındaki yanlış görüşü de kavrayamadı. Yeni Osmanlılar düşününün çağdaşlaşma savaşında din-devlet kompleksi konusundaki hatasını kavramasına yarayacak böyle bir fırsatı kaçırmakla, içinde sürgün yaşadığı rejimin niteliğini hâlâ kavrayamamış olduğunu göstermiş oldu.

Renan'ın yansıttığı görüşün ışığı altında Kemal, Yeni Osmanlılar ideolojisinin özeleştirisini yapmış olsaydı, yazdıkları yayımlanamayacaktı, denebilir. Fakat onun, Abdülhamit dönemi kafası doğrultusunda yazdıkları da zaten yayımlanamıyordu. Onun gibi idealist ve namuslu olmayan açıkgözler, işin daha kolayına giderek, Renan'a değil, sıradan Hıristiyan misyonerlerine çatarak Müslümanlık'ın savunucusu durumuna geçtiler. Namık Kemal'in heyecanlı reddiyesinden bir sonuç çıkmadı, bir edebiyat örneği olarak kaldı. Ahmet Mithat Efendi gibi açıkgöz yazarlar ise, çabalarının mükâfatlarını gördüler. Abdülhamit dönemi düşününün özelliklerinden olan reddiyecilik *(apologetique)* edebiyatıyla bütün bilim ve fenlerin aslında Arapların yaratısı olduğu tezini işlemeye başladılar.

Bunlar Yeni Osmanlıları da aşan iddialarla bütün maddi ve manevi uygarlığın Araplar tarafından yaratıldığı yolunda geniş bir yayma giriştiler. Şimdi ideal model olarak *Batı uygarlığı* imgesinin yerini *Arap uygarlığı* imgesi alıyordu. Batı'daki çağdaş anayasal rejimin yaratıcısının Araplar olduğu sanısı, Yeni Osmanlıların aklına bile gelmemişti. Onlar sadece böyle bir rejimin İslâm hukukuna aykırı olmadığına herkesi inandırmaya çalışıyorlardı. Halbuki Abdülhamit döneminin yazarları daha atak davrandılar. Bütün Batı bilim ve teknolojisinin Arap uygarlığının ürünü olduğu iddiasından daha ileri giderek, Avrupalıların vahşet ve karanlıklar içinde yüzerken Arap uygarlığından öğrendikleriyle uygarlaştıklarını genel bir inanç haline getirdiler. Fakat bu karanlıklar içinde yaşayan halkların, parlak Arap uygarlığını almak akıllılığını göstermelerinin nedenlerini arayarak ondan bir ders çıkarma yolu kimsenin aklına gelmedi.

Örneğin, 1886'da, *Tarîk* gazetesinde çıkan ve "İslâm Uygarlığı" başlığını taşıyan bir yazı dizisi, İslâm uygarlığının bir Arap uygarlığı olduğu teziyle çağdaş Batı uygarlığının bu Arap uygarlığından alınma olduğu tezini ispatlamak için yazılmıştı.[15] Çağdaş Avrupa uygarlığının sanıldığı gibi özgün bir şey olmadığını göstermek üzere, uyanık düşünüşlü bir öğretmen olan Akyiğitzade Musa, *Avrupa medeniyetine bir nazar* adlı kitabına şöyle bir iddia ile başlar: "Çağdaş uygarlığın temelleri, Hazret-i Muhammed'in hadislerindedir". Kitabın başka bir yerindeki şu sözler, bütün tezi özetler: *"Kur'an'dan* ve Peygamber'in hadislerinden doğan İslam uygarlığı, Avrupa'yı Ortaçağ barbarlığından ve cahilliğinden kurtardı". Kitap, Arapların uygarlığa matematik, astronomi, gemicilik, barut, dericilik, tarım, hayvancılık, bahçecilik, posta, rakam, gramer ve üniversite eğitimi alanlarındaki katkılarını anlatır. Bu iddia doğrudur; doğru olmayan bunların *Kur'an'dan*, hadisten geldiği ve din tarafından beslendiği ve Avrupa'ya geçirildiğidir. Dönemin Arap uygarlığıyla İslâm dinini ve şeriatı aynı şey olarak gösterme çabası, doğru gözlemleri yanıltıcı, aldatıcı yorumlamalar biçimine sokar. Çok geçmeden genç kuşağın bu aldatmacayı sezdiğini göreceğiz.

Bu Arapçılık iddialarının yazarlarının gözünden kaçan ya da bilerek kaçırdıklan nokta, bütün İslâm dünyasında bu döneme özgü düşünde tekrar tekrar gözüken bir iç çelişmeyi yorumlamamıza yarar. Tanzimat dönemi düşününden farklı olarak, gericilik dönemi düşünü, Batı'nın maddî uygarlığının gücünü ve üstünlüğünü görmenin etkisi altında, İslâm tarihinin gerçekte dinsel tarihinin değil, din karşıtı olan tarihinin büyük katkılarına sarılarak onu Arap ve şeriat Müslümanlığıyla özdeşleştiriyorlardı. Gerçekte, İslâm uygarlığının sayılan katkı ve başarılan, İslâm kelâmcılarının ve şeriatçılarının dehrî, zındık, mülhit saydıkları kişilerin ve çevrelerin eserleridir. Bunlar, İslâm tarihinde bilim, teknoloji ve felsefe alanların-

daki basanların durduğu ve söndüğü zamanların, hep Ortodoks İslamlık'ın din ve devlet alanında egemen duruma geldiği zamanlara rastladığını hiç düşünmemişler ya da göstermemişlerdir. Osmanlı tarihinde de böyle olmuştur. Fakat bunlar, 19. yüzyılın bilim ve teknolojisine dayanan fikirlere karşı çıktıkları zaman, İslâmlıkla özdeşleştirdikleri geleneksel inanç ve değerlere bu fikirlerin karşı geldiğini gördükleri zaman bu dehrîlerin, zındıkların yarattığı bilim ve felsefeye değil, kelâmcıların ve fukahânın şeriatçılığına sığınıyorlardı.

Bu yüzden düşünüşleri, Batı uygarlığının iki alandaki etkilerine karşı iki farklı planda işliyordu. Bu iki alanın biri, Batı'nın maddî üstünlüğü, öteki bu üstünlüğün din olarak İslâmlıkla bir tutulan geleneksel kurallar üzerine yaptığı aşındırıcı ya da yıkıcı etkilerdir. Birincinin karşısında bilim, teknoloji ve felsefe savunucusu olarak şeriatçılığa karşı olan İslâm uygarlığına başvuruyorlar, ikincinin karşısında ise bu uygarlığın çöküşünün göstergesi olan şeriatçılığın üstünlüğüne sığınıyorlardı. Namık Kemal'den Afganî'ye kadar, bu dönemin ileri gelen düşünürlerinin düşününde, yorumlanması bize güç gözüken çelişikliğin ya da etkinliğin nedeni buradadır. Bu düşünde bir plandan ötekine geçişin ne dereceye kadar bilinerek yapıldığını, ne dereceye kadar bunun İslâm ve Avrupa tarihi konusundaki bilgisizliğin ürünü olduğunu kestirmek güçtür. Kesin olan şudur ki, "terakki" kavramına rağmen, kafalara hâlâ durağan bir toplum ve tarih görüşü hâkimdir; düşün tarihsel evrim anlayışından yoksundur.

Bu kısırlığın başka bir görünüşünü, yine bu dönemin düşününün özelliklerinden biri olan "materyalizme reddiye" edebiyatında buluruz. İslâm düşün tarihinde, Ortodoks kelâm şeriatçılarının "dehriyyin" sözcüğü yaftası, 19. yüzyılda, önce aydınlanma dönemi düşününü, daha sonra özellikle evrim ve Darvvinizm düşününü yansıtanlara takılmaya başlamıştı. Yukarıda yeralan *rouge, dehrî* sözcükleriyle yaftalananların hep aynı türdeki kişiler olduğunu görmüştük. Abdülhamit döneminde Türkiye'de en moda terim "maddiyyun", Hindistan'da *"nature"* sözcüğünün İngiliz ağzındaki seslerine göre Arap harfleriyle yazılış biçimiyle "neçiriyân", Arap dünyasında da "dehriyyîn" sözcükleri oldu. Gerçekte, Afganî, Mısırlı düşünür Muhammed Abduh, Hintli düşünür Seyyid Ahmed Han, Türkiye'de Tahsin, Şinasi, Namık Kemal gibi liberallerle dinde yenileşme yanlılarının topu birden Ortodoks şeriatçı ulemâ gözünde zındık ya da dehrî olmaktan kurtulamamışlardır. Fetva Emini Halil Fevzi Efendi'nin Afganî'nin konferansına karşı yazdığı kitapta onun katlinin vacip olduğu yargısını görmüştük. Abdülhamit döneminde, herhangi yeni ve ileri bir düşüne yukandaki terimlerle çamur atmak bu dönemin "materyalizme reddiye" edebiyatının başlıca tekniği olmuştur.

Bu çamur atma. edebiyatının prototipinin, modelinin vaktiyle rafz ve dehrîlikle suçlanmış Afganî'nin bir kitabı oluşu, bu zatın esrarlı hayatını aydınlatmayı dert edinen batılı araştırmacılan çok şaşırtan bir olaydır. Bunlar 1870 Afganî'si ile 1880 Afganî'si arasındaki çelişkiyi nasıl yorumlayacaklarını bilemezler; bazdan bunu onun tutarsız bir düşünür olmasıyla, bazıları da tutarsız karakterli bir kişi olmasıyla yorumlama eğilimindedir. Bizce, ne bir tutarsızlık vardır, ne de bir döneklik ya da ikiyüzlülük.ayrıca bu, yalnız ona özgü de değildir. Tanzimat ile Abdülhamit dönemi arasındaki farktır. Tanzimat, Yeni Osmanlı düşününü, Yeni Osmanlı düşünü de Abdülhamit rejimini yaratmıştır. Bir tutarsızlık değil, bir başlangıcın mantıksal sonuçlanması vardır.

Daha önceki gelişinde Afganistan'dan seyahat vesilesiyle İstanbul'a gelmiş bir ilim, kemal ve fazilet sahibi olarak tanıtılan Cemalettin Efendi'nin bilimlerin ve sanatların gelişimi konusunda verdiği konferansı ele alan Fetva Emini Halil Fevzi, bu adamın Şiî takiyyesi yaptığını, fikirlerinin Sünnî şeriatına uygun olmadığını, onun bir zındık, katlinin de vacip olduğunu iddia etmişti. Hükümet tarafından İs tanbul'dan ayrılmasının münasip olduğu bildirildiği için Afganî oradan Mısır'a git mişti. Mısır'da İstanbul'daki olayı, şeyhülislâm ve Türk ulemâsının kendisini kıskandıkları, sözlerini bilerek değiştirdikleri biçiminde anlattı. Fakat Afganî Mısır'da da tutunamadı. Büyük bir şey olmak, büyük bir şey yapmak istiyor, Müslüman ülkelerin ulemâsının, hükümetlerinin, hükümdarlarının aptallıklarına kızıyordu. Konuşmalarının parlaklığı kendisine hayranlar kazandırdığı kadar düşmanlar da kazandırıyor, her gittiği yerde hükümetlerin şüphesini çekiyor, her gittiği yerde polis tarafından gözetleniyordu.

Avrupalıların hükümleri altına aldıkları Müslüman halkların geriliğini onların dinleriyle yorumlamaları, Afganî'ye onlara karşı gelecek en büyük gücün din olduğu inancını veriyordu. Namık Kemal gibi, o da insanları toplumda birbirine bağlayan, davranışlarına yön veren gücün inanç ve din olduğu sonucuna varmıştı. Yavaş yavaş kendini bunu anlatmaya, İslâm toplumlarını din ateşini tutuşturarak ayaklandırmaya gönderilmiş bir Mehdî olarak düşünmeye başladı.

İstanbul'da bulunduğu kısa sürede düşün hayatındaki üstün ilgi, İslâmlık ve din konulan üzerine olmaktan ziyade Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman halkının geriliğinin, devletin Batı uygarlığına uyma yoluyla kalkabileceği sorunu üzerineydi. Tahsin Efendi gibiler, bunun yalnız Osmanlı Müslümanları için değil, bütün dünya Müslümanları için de kaçınılmaz bir şey olduğuna inanıyorlardı. Tanzimat'ın bu yöndeki çabalarının gelişme ve kalkınma yerine daha çok Avrupa güçlerinin hükmü altına girme ile sonuçlandığı görüldükçe, bunun sebebinin ekonomik ve teknolojik düzey farkından ileri geldiğini anlayamadıkları için, Avrupa bo-

yunduruğundan kurtulma işinin bir din sorunu olduğu görüşü İstanbul'da da belirmeye başladı. Tanzimat'ı destekleyen Fransa'nın ve İngiltere'nin ortalıktan çekilişiyle de Batı sorunu, bir Rusya sorunu olarak gözükmeye başladı. Kanun-ı esâsîcilik akımında yolun açılmasının nasıl bu koşullar altında başladığını görmüştük. Kanun-ı esâsîcilik akımına, yani Osmanlı devletini Batı modeli devlet yapısına sokma davasına paralel, fakat ona aykırı yönde giden öteki bir akım, Avrupa karşısında Osmanlı Müslümanlarının büyük bir İslâm dünyası desteği olduğu görüşünün yarattığı bir akımdı. Bu İslâm dünyası içinde Osmanlı halifeliğinin önemli bir yeri vardı. Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Rusya'ya, Osmanlı ülkelerindeki Ortodoks Hıristiyanların koruyuculuğu hakkının tanınmasına karşılık, halifenin Kırım Müslümanları üzerinde ruhanî yetkisi olduğu kabul ettirilmişti.[8]

Batı devletleri arasında İslâm dünyasına hükmeder duruma gelmiş üç büyük devlet vardı: Fransa, İngiltere ve Rusya. Özellikle birincisi, hâlâ Osmanlı İmparatorluğu ülkesi sayılan Cezayir, daha sonra da Tunus'a el attığı halde, hem Fransa, hem İngiltere Osmanlı devletini Rusya'ya karşı destekledikleri için hilâfet gücünü bu devletlere (Fransa ve İngiltere) karşı kullanma fikri diplomatik nedenlerle mümkün değildi. İngiltere üstelik Hindistan ve daha sonra Mısır üzerindeki egemenliğinde Osmanlı hilâfetinin manevî desteğinden yararlanma yolunu da tutmuştu. Onun için ne Fransa'ya, ne de İngiltere'ye karşı bir hilâfet ve İslâmlık davası güdülebilirdi. Oysa bu, Rusya'ya karşı yapılabilirdi. Rusya hem Osmanlı devletinin düşmanı, hem de Orta Asya Müslüman ülkelerini çar imparatorluğuna katma çabasında olan bir devletti. İngiltere, Rusya'nın Pan-Slavizm propagandasına karşı bir Pan-İslâm fikrini ve propagandasını olumlu karşılayabilirdi. Âli Paşa zamanında durum böyle olmakla birlikte, onun ölümünden sonra Abdülaziz'in lgnatyef in etkisi altına girmesiyle Pan-İslâm düşünü, tıpkı anayasacılık düşünü gibi bir bunalım dönemine girdi.

Fakat Kanun-ı Esâsî'nin bitişinden hemen sonra, Rusya ile savaş başlayınca ve Avrupa devletlerinin destekleme siyasetini bıraktıktan ortaya çıkınca, Pan-îslâm fikri haklı bir fikir olarak gözükmeye başladı. Oysa Pan-İslâm düşünü aslında Yeni Osmanlı düşününe ve anayasacılık davasına yabancı, hattâ aykırı bir düşündü. Yeni devlet ilişkilerindeki bütün çelişkilerine karşın, Yeni Osmanlılar düşününün ekseni "terakki" (kalkınma) davasıdır. Osmanlı halkının saltanat etrafında imtizacı, imparatorluğun Müslümanlarının hilâfet etrafındaki ittihadı ikinci planda kalan, ancak terakki için zorunlu olan koşullar ya da yollar olarak görülüyordu. Yeni Osmanlılar Pan-Türkist olmadıkları gibi, Pan-İslâmist de değillerdi.

a Kırım Müslümanları üzerinde Küçük Kaynarca Antlaşması[1] yla sağlanan ruhanî yetki, Rusya'nın yalnızca Eflâk ve Boğdan Hıristiyanlarının koruyuculuğunun karşılığıydı; bkz. Bölüm 111, s. 81.

Bunu Namık Kemal'in gazetelerden öğrendiğini söylediği bir "İttihad-ı İslâm" cemiyetinin kuruluşu dolayısıyla yazdığı bir yazıdaki yadırgayıcı, ihtiyatlı karşılayışta görürüz. Bütün Müslümanların terakki ve uygarlık yoluna girmelerinin elbette istenecek bir şey olduğunu, fakat Îslâmların ittihadının nasıl gerçekleştirilebileceğini anlayamadığını bildirdikten sonra, böyle girişimlerle kendimizi dünyaya gülünç etmeyelim diyerek öğütler. Kanun-ı esâsî tartışmalarının karmaşası içinde, reform sorunu anayasa sorunu haline gelince, Anayasa da hilâfeti anayasa hukuku içine alınca, onun arkasından Rusya savaşı başlayınca, kalkınma, reform, batılılaşma davalarının hepsi unutularak ortada İslâm "cihad-ı ekber"i, "cihad-ı mukaddes" sloganları çınlamaya başladı.

Son zamanlarda Afganî'nin Mısır'dan Türkiye'de yüksek bir makama yazıl mış bir mektubu bulunmuştur.[16] Mektubun önemi, Afganî'nin yeni ve büyük bir davayı benimsemesi ve Birinci Dünya Savaşı başlarında başka bir örneğini göre ceğimiz, "düşman tarafını, içeriden ayaklanmalar yaratmak yoluyla çökertme" stratejisini düşünmüş olmasındadır. İstediği şey kendisine Osmanlı halifesi tara fından yetki ve para verilmesidir. Bununla, Hindistan'da, Afganistan'da, Kaşgar'da, Türkmenistan'da bir Mehdî gibi İslâm ateşini yakarak halkı ayaklandır maktı. Afganî bu mektubunda iki örnek gösterir: Biri, İslâmlık'taki Horasanlı Ebu Müslim, öteki Hıristiyanlık'taki Haçlı Seferi önderi Keşiş Pierre. Kendisi de şimdi Müslüman halkı ayaklandıracak bir Mehdî olarak çıkacaktı. Müslüman halk hali felik adına, Türkmenler de ırkdaşlarının öcünü almak üzere ayaklanmaya hazırdı lar. Düşmanın amacı Osmanlı saltanatını ve hilâfeti yıkmaktı. Bu olursa, İslâmlık bitmiş demek olacaktı. : . • :

Bu mektuba bakarak, Afganî'yi çarlığa karşı çıkmak isteyen bir devrimci saymak yanıltıcıdır. Afganî, hayatının daha sonraki aşamalarında aynı iddiayı İngiltere'ye, hattâ bütün Avrupa'ya karşı çevirdiği gibi, Avrupa devletlerinden birine karşı başka bir Avrupa devletinden Osmanlı devletinden istediği misyona benzer isteklerde bulunmak gibi acayiplikler de göstermiştir. Son yıllardaki araştırmalarla hayatının ayrıntıları üzerine bilgiler arttıkça, onun inanılmaz bir büyüklük hülyası içinde din gücüyle halkları ayaklandırmak isteyen, fakat hiçbir yerde kendine yardım sağlayacak bir devlet, arkasında koşacak bir halk bulamayan bir zavallı olduğu beliriyor. Bu zavallılık, onu düşman olduğu Avrupa diplomasisinin, yine düşman olduğu İran, Osmanlı, Mısır hükümdarlarının ya kuşku hedefi ya da aracı durumuna düşürmüştür.

Gittiği ülkelerde, din önderliği tanınmazsa halkı ayaklandırma korkutmaları etki yapmamaya başladı. Afganî'nin mektubuna İstanbul'da cevap verildiğine, isteklerinin kabul edileceğine dair hiçbir belge yoktur. Halbuki, aynı dönemde Os-

manii devletinin ajanı olarak Buharalı Şeyh Süleyman Efendi'nin Rusya'nın hükmü altına giren Türk ve Müslüman ülkelere yollandığı, birçok yerleri dolaştığı biliniyor. Demek ki Abdülhamit hükümeti, Afganî'nin isteğini ya ciddîye almamış, ya da daha muhtemel olarak kendini bir mehdî olarak gösterme hatası yüzünden kuşku yaratmıştır. Bu tahminimizi destekleyen yan, Afganî'nin İngiltere'de kendini Sudan'daki Mehdî isyanını İngilizler lehine çözümleyecek güçte olduğu iddiasının yarattığı kuşkuyla Abdülhamit'in onu birçok kişiye uyguladığı bir usulle İstanbul'a getirtip göz hapsine aldırmasıdır. Afganî'nin açıklayacağımız öteki bir işe de bulaştığı Abdülhamit'in haberalma örgütü tarafından öğrenilmişti.

Halife, Mithat Paşa'ya da uyguladığı kandına, tatlı yollarla, onu İstanbul'a çekmeyi başardı. Mehdîlik peşinde bir devrimci olarak ortalıkta dolaşan Afganî, talihsiz kariyerinin orada söneceğini düşünmeden, kendini halifeye beğendirecek bir kitapla birlikte, 1892'de ikinci kez İstanbul'a geldi.

Bu, "Materyalizme Reddiye" adıyla tanınan bir kitaptır.[17] Aslında, Türkiye'yi ilgilendirmeyen koşullar içinde Hindistan'da yazılmıştı. Orada, İngiliz yönetiminin ve eğitiminin etkisi altında Batı uygarlığına uyma fikrini güden bir akım başlamıştı. Nasıl Türkiye'de batılılaşma Fransızlaşma (Frenkleşme) sayılıyorsa, orada da İngilizleşme sayılıyordu. Bunun önderi, kendisine "Sir'lük verilen Seyyid Ahmed Han'dı. Sir Seyyid, aşağı yukarı Yeni Osmanlılar zamanında Londra'ya gidişinde, o zamana kadar Moğol imparatorluğu'nun hülyaları içinde yaşamakta olan Hint Müslümanlarının, İngiliz uygarlığının yanında "köpekler kadar aşağı" kaldığını görerek, bir yandan İngiliz yönetimiyle uzlaşmaya, öte yandan İslam dininin çağdaş uygarlığın akıl düşününe uyamadığını ispatlamak için yeni bir *Kur'an* tefsiri yazmaya başlamıştı. Hindistan'da bunlara *Jeune*'den bozma Jön veya Con yerine, İngilizce *nature* sözcüğünden Hintli ağzıyla "neyçirî" adı takılmıştı. Abdülaziz yönetimi sonlarında Hindistan Müslümanları arasında Osmanlı hilâfetine karşı bir ilgi uyanmıştı. Sir Seyyid Ahmed bu hilâfetten Hint Müslümanlarına bir yarar gelmeyeceği, İngiliz yönetimi altında çağdaşlaşma yoluna girmekten başka çıkar yol olmadığı düşüncesindeydi. :

İstanbul'da Abdülhamit hilâfetinin anayasalaşmasından yeni bir umuda düşen, İngiliz polisinin kuşkulandığı ve neyçirîler arasına giremeyen Afganî, 1881 'de Haydarabat şehrinde Urdu dilinde *Hakikat-i mezheb-i neyçirî ve beyân-ı hâl-i neyçirîyân* başlıklı bir kitap yazdı. Urduca'dan Farsça'ya, Farsça'dan Arapça'ya çevirdiği zaman kitabın adı *er-Redd' ale'd-dehriyyîn* oldu. Hindistan'daki neyçirîler ile Osmanlı ülkelerindeki dehrîler aynı kişiler oluyorlardı.[18]

İşte Afganî'nin halifeye sunulmak üzere beraberinde getirdiği kitap buydu. Onu, Yakupzade Münir Efendi adında birine Türkçe'ye çevirterek Abdülhamit'e

sundu. Mithat Paşa gibi o da politikacılıkta saf, az yazar, çok konuşur, hiddetli, ağzına geleni söyleyen, daha da hayalci olan bir adamdı. Bundan ötürü Abdülhamit'i tartacak bir tip değildi. Avrupa'da hilâfet ve mehdîlik sorunlarında bulaştığı karışık işlerden Abdülhamit'in haberinin olduğunu sezdiği halde bundan ürkeceğini tahmin etmemişti. Kitabının Türkçe çevirisine padişahı avlayacağını sandığı küçük bir ek de yapmıştı.

Fetva Emini Halil Fevzi Efendi'nin yirmi bir yıl önce zındık ve kâfir ilân ettiği Afganî, bu kitabında şaşılacak bir pervasızlıkla ve çok yüzeysel olduğu belli olan bir felsefe tarihi bilgisiyle eski Grek atomistlerinden Danvin'e, Mezdek'ten Rousseau'ya, Yahudilerden masonlara, liberallerden sosyalistlere ve komünistlere kadar ne kadar düşün, akım ya da mezhep, tarikat varsa hepsini paçal ederek İslâmlık'ın başına gelen felaketleri hazırlayan bir umacı portresi çizer. Eski İran'da, eski Greklerde, Hıristiyanlık'ta, İslâmlık'ta, Hindistan'da ya da Türkiye'de Eski, Orta ya da Yeni çağlarda bu korkunç neyçirî daima dine düşman, topluma hain kişidir; Tanrı'ya inanmaz; ahlâk ve hukuk düşmanıdır. Halil Fevzi Efendi bile bu kadar aşırılıklara düşmemişti.

Afganî, sözünü ettiği dehrîlerle kimleri kastettiğini belirtmek için, ad vermemekle birlikte, açıkça Mithat Paşa ile Sülayman Paşa'yı kastederek, bunların küçük çıkarlar uğruna devletlerine ihanet eden kişiler olduğunu, ancak "adalet verici el" tarafından lâyık oldukları cezayı bulduklarını Türkçe çevirisinde belirtmiştir.[3] Kurduğu mahkemelerle bu iki adama hüküm giydiren Abdülhamit bile bu kadar ileri gitmemişti.

II. Abdülhamit, İslâm dünyasının ünlü bir din adamı tarafından desteklendiğini göstermek için onu sarayın misafir" konaklarından birine yerleştirerek kendisine hizmetçi, at, araba, maaş ihsan etti. Fakat Abdülhamit, Afganî gibi hayal peşinde koşan bir adam değildi. Onun, bütün dünya Müslümanlarının halifesi yapmak için "ittihad-ı İslâm" bayrağı açacağına inanacak kadar saf da değildi. Üstelik, Afganî'nin mehdîlik iddiaları onu ürkütecek şeylerden biriydi. Bütün bunlardan başka, Abdülhamit din alanında her yerde kulağı olan Ebü'1-Hudâ aracılığıyla Afganî'nin aslında hayalci bir ingilizin başlattığı Arap hilâfeti davasına karıştığını, aslında Afganlı değil İranlı, Sünnî değil Şiî olduğunu da öğrenmişti. Bunlardan haberi olmayan saygın misafirini, hafiyeleriyle jurnalcilerinin gözetimine bırakılan "yaldızlı bir kafes" içine yerleştirdi.

" Özellikle Avrupa'da Pan-İslâm politikası güttüğüne inanılan Abdülhamit'in, Pan-İslâmcılığın peygamberi sayılan Afganî'yi kafese koymuş olması tuhaf gözükecektir. Gerçekte asıl tuhaf olan, Abdülhamit'in Pan-İslâmcılık'ının yanlış anla-[a]

Bu cümlenin yanına, "Mithat Paşa'nın Yahudi olduğu iddiası" notu düşülmüş.

şılması ve abartılmış gösterilmesidir. Pan-îslâmcılık'ın ana fikirleri şunlardır: Hilâfet, sadece ruhanî bir egemenlik değil, aynı zamanda siyasal bir egemenlik, İslâmlık'a özgü bir devlet biçimidir. Bütün Müslümanlar, ülke, din, renk farkları üstünde yalnız bir inanç kardeşliği değil, bir "millet" oluştururlar. İslâmlık, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi sadece dinsel değil, siyasal bir bütündür. Avrupa uygarlığı gibi bir İslâm uygarlığı vardır. Bu uygarlıktaki İslâm milletinin geri kalışı, Avrupa devletlerinin karşısında parçalanmalarının sonucudur. Siyasal bir güç olmaktan çıkan Müslümanlar dinlerini de yitirme tehlikesi karşısındadırlar. Müslümanların çağdaş bir varlık haline gelebilmeleri ancak dine dayalı bir birlik olmalarına, eski uygarlıklarını diriltmelerine bağlıdır. Bu birliğin sembolü hilâfettir. Eskiden Abbasî hilâfeti zamanında İslâm uygarlığı Charlemagne'ın Avrupa uygarlığından üstündü. Şimdi gene Avrupa uygarlığının karşısında öyle bir güç olabilirdi.

Bu görüşün, Osmanlı padişahının halifeliğinin anayasallaştırıldığı bir zamanda Abdülhamit'in beslediği ideolojiye uygun olduğuna kuşku yoktur. Bu, kanun-ı esâsî tartışmalarında gördüğümüz şeriatçıların görüşüne de uygundur. Fakat Abdülhamit zamanında, bu görüşün bir noktasında, Abdülhamit'in şiddetle düşman olacağı bir noktada farklı olan bir Pan-İslâm düşüncesi daha çıkmıştı. Bu görüşü geliştiren kişi bir Türk ya da Osmanlı, hattâ Afganî gibi kanlılığını saklayıp kendini gittiği yere göre Afganlı, Türk, peygamber soyundan gelme bir seyyid olarak gösteren ve Sünnnîlik taslayan biri değildi. Bu görüşü bulup yayan, Afganî gibi ya-n kaçık ve hayalci bir İngiliz şairdir. Wilfrid Scawen Blunt adında ve Protestan-lık'tan Katoliklik'e geçmiş olan bu zengin İngiliz, Arap atlarına meraklı olduğu için Arap ülkelerinde dolaşmış, Suriye ve Mısır'da Arap aydınlarıyla tanışmıştı. Bu romantik ve hayalci İngiliz, Türklerin batılılaşma çabalarına karşı olduğundan onlara düşmandı. Suriye valiliği zamanında görüştüğü Mithat Paşa'nın uygarlık girişimlerinden ve projelerinden alay ve hakaretle söz eder. Arap dünyasıyla ta-nışmasıyla Blunt, meşru İslâm halifeliğinin Araplarda bulunması gerektiğini öğrenmişti. Türkler, halifeliği Arapların elinden almışlar, onları kendi siyasal boyun-durukları altına sokmuşlardı. Blunt, Müslüman halifeliğinin cismanî değil, Kato-liklik'te olduğu gibi ruhanî bir otorite olduğunu da öğrenmişti. Bu iki buluşunun, İngiliz imparatorluğunun çıkarlarına çok uyduğunu da görmüştü.[19]

Afganî gibi serüven peşinde koşan Blunt, yıllarca Hindistan ile İstanbul arasındaki ülkelerde dolaştı, Hindistan'da, Hicaz'da, Necd'de, Suriye ve Mısır'da ruhanî hilâfet kuramını kabul edecek kişilere, bu görüşün yararlı yanlarını anlatmaya çalıştı. Bu görüşün başlıca üç yararlı yanı vardı: Müslümanları, dinleri dururken çağdaş bir devlet biçimi bulmak derdinden kurtaracaktı. İkincisi, Avrupa devletleri içinde en güçlü devlet olan İngiliz devleti, Müslümanları biricik tutan ve seven

devletti. Özellikle Araplar Türk boyunduruğundan kurtularak İngiliz imparatorluğunun kanadı altında rahat rahat dinlerini uygulayabilirlerdi; çünkü Türkler Avrupalılaşma sevdası yüzünden İslâmlık'a aykırı yollarda gidiyorlardı. Üçüncüsü, bütün eski kaynakların da gösterdiği gibi, Peygamber halifeliği Araplara bırakmıştı.

Bir süre birbirlerini uzaktan tanıyan Blunt ile Afganî nihayet tanıştılar, Afganî ingiltere'de bir süre onun evinde de kaldı. Hem Blunt, hem Afganî halifeliğe elverişli ya da hevesli kişiler de buldular. Kurama en uygun ve ideal olan, pek doğal olarak, Peygamber soyundan ve Kureyş kabilesinden gelen Mekke şerifi olmalıydı. Afganî, Mekke şerifi ile görüşüp, onu halifeliğini ilân etmeye teşvik ettiği zaman, şeriften hiç beklemediği olumsuz bir cevap almıştı. Şerif, böyle bir dava için her şeyden önce para ve asker gerektiğini söyledi. Bundan başka, Arapların asla birleşemeyeceklerini anlattı. Aslında, onun Mekke'deki şerifliği bile sağlam değildi. Vahhabîlerden başka, daha birçok Arap kabile ve şeyhlerinin saldırıları, ya da entrikaları altında güç tutunuyordu. En iyisi Osmanlı valisinin hükmü altında, kutsal yerlerde bütün dünya Müslümanlığından akan servet ve din turizmi sayesinde keyfine bakmaktı. Gerçekte, Blunt'ın da belirttiği gibi, kutsal yerlerden olan Mekke ve Medine aynı zamanda "kutsal dilencilik" sayesinde yaşayabiliyordu. Zemzem suyundan ve Mekke taşından başka bir ürünü yoktu. Cava'nın, Hindistan'ın, Mısır'ın zengin hacıları gelmezse, açlıktan kırılırdı. Ne Blunt, ne de şerif çöllerin altında başka bir suyun akmakta olduğunu o zaman henüz bilmiyorlardı.

Şerife rakip olarak, Mısır hidivleri arasında da halifelik özlemi doğmuştu. Kahire pekâlâ İslâm dünyasının merkezi olabilirdi. Fakat hidivlik de sağlam bir iş olmaktan çıkmıştı. Abdülaziz'den geniş imtiyazlar koparan Hidiv İsmail, tıpkı Abdülaziz gibi, Mısır maliyesini mahvetmiş, Süveyş Kanalı hisselerini de Disfaeli'ye kaptırmış, Mısır hazinesi ve ekonomisi Avrupa bankerlerinin hükmü altına girmişti. Bu yüzden, Urabî Paşa adli genç bir subayın hem Osmanlı hilâfetine, hem İsmail'in hidivliğine karşı çıkardığı bir isyan sonunda İsmail hidivlikten indirilmiş, Avrupa'ya kaçmıştı. Hidivlik üzerine, biri Osmanlı padişahlığına dayanan, öteki halifelik özlemi besleyen hanedan üyeleri arasında bir yarışma da başlamıştı.

Bu güçlüklerden başka, Blunt henüz parlak keşfini İngiliz hükümetine de ka bul ettirememişti. Henüz Süveyş'e, Mısır'a, Kızıldeniz'e hâkim olmayan, Hindis tan'ın Rusya tehdidi altında olduğuna inanan İngiliz politikacıları, Blunt'ı bir ha yalci olarak ciddîye almıyorlardı. Aslında başarısız bir şair olan Blunt zengin bir adam olduğundan bu davayı kendine tatlı bir eğlence yaptığı için boyuna çalışı yor, seyahatlere çıkıyor, hattâ İstanbul’a geliyor, Afganî gibi o da büyük bir iş ba şarmak istiyordu. .

İkisinin de hayali, bazen düpedüz yalancılık seviyesinde olduğu için, bir olay ikisini bir süre için birleştirmiştir. Sudan'da Mehdî isyanı patlamıştı. Mehdî'nin askerleri, İngiliz ordusuyla komutanları General Gordon'u esir alacak başarılar gösterdiğinden Mehdî'nin ünü bütün dünyaya yayıldı. Afganî, mehdî olarak çıkma şansını başkasına kaptırmıştı. Fakat bundan kendine pay çıkarmasını bildi. İngiliz generalini Mehdî'nin elinden kurtaracak büyük bir planla büyük bir iş yapabileceğini düşünen Blunt'a, gözünü kırpmadan Mehdî'yi tanıdığını, onun ileri gelen adamlarının vaktiyle Kahire'de el-Ezher'de öğrencileri olduğunu iddia etti. Gerçekte, Afganî Mehdî'yi tanımadığı gibi el-Ezher'de öğrenci yetiştirecek öğretmenliği de olmamıştı. Fakat hayali geniş Blunt için yanında Mehdî'yi tanıyan birinin bulunması heyecanlı bir şeydi. Afganî ona, Mehdî'nin kendi sözünden çıkmayacak kadar saygısı olduğunu iddia ediyordu. General Gordon'un canını kurtarmak uğruna İngiliz hükümeti Blunt'ın Mehdî isyanını Afganî ile birlikte çözümleyeceği fikrine bir ara inandı. Hattâ, ilk iş olarak, Afganî ile birlikte önce İstanbul'a gidip Abdülhamit ile işi görüşeceklerdi. Afganî, Blunt'a İstanbul'da büyük bir nüfuzu olduğunu iddia etmişti. Son zamanlarda ortaya çıkarılan belgelerin incelenmesinden bayan Nikki R. Keddie'nin çıkardığı tahmine göre, Afganî Mehdî sorunuyla uğraşırken bir yandan da İstanbul'da Abdülhamit çevresine yanaşmaya çalışıyordu.

Abdülhamit'in pek muhtemel olarak Ebü'1-Huda aracılığıyla Arap dünyasında olup biten bu işlerden haberi olduğunu, onun da Afganî ile temas kurmaya çalışmakta oluşu gösterir. Afganî'yi İstanbul'a çekmek için kullandığı kişilerden ünlü ikisinin adı Afganî ile ilgili belgelerde gözükür. Biri eski hamisi Münif Paşa, öteki eski ahbabı Tahsin Efendi'nin öğrencisi olan Abdülhak Hamit'tir.

İşte Afganî, bu kişilerin gayreti ve Ebü'l-Huda'dan gelen mektupların etkisi altında 1892'de İstanbul'a geldi. Arap halifeliği, Hidiv halifeliği, İngiliz politikası, mehdîlik gibi işlere bulaşmış olduğundan Abdülhamit'in iyice haberi olduğunu bilmiyordu. Halbuki, bunlar Abdülhamit'in bütün vehimlerini başına üşüştürecek nitelikte şeylerdi. Abdülhamit bu tehlikeli ve densiz serüvenciyi ele geçirdikten sonra bir daha elinden kaçırmak istemezdi.

Afganî hakkındaki yaygın efsanelerden biri, onun Abdülhamit'in Pan-İslâm siyasetinin başına getirildiği iddiasıdır.[20] Belki Afganî de, Abdülhamit'e özgü olan, tehlikeli kişileri iyi muamele ile hafiye gözü altında tutsaklama tutumunun gereği olarak verdiği konak ve at arabalarına bakarak, başlangıçta böyle bir makam elde edeceğini sanmışta. Gerçekte, artık bir daha çıkamayacağı bir kafesin içine girdiğini az sonra o da anladı. İngiltere elçiliği ve konsolosluğu aracılığıyla kaçma çabalan bir sonuç vermedi, çünkü İngilizler de onu tehlikeli bir adam sayıyorlardı.

Bu hikâye bize II. Abdülhamit'in Pan-îslâm siyasetinin hangi cinsten bir Pan-İslâmcılık olduğunu anlatır. Abdülhamit'in Pan-İslâmcılığı ne Pan-Slavizme karşı bir politika, ne de bütün dünya Müslümanlarını birleştirmek gibi bir hayaldir. Realist bir politikacı olan Abdülhamit'in Pan-İslâmcılığı, Arap şeyhlerine, mehdilere, Mısır hidivlerine, Mısır, Suriye ve Yemen'deki Arapayrılıkçılık akımlarına karşı bir Pan-İslâmcılıktır.[21] Bunların dışındaki çevrelere doğru yaptığı hareketler, Osmanlı imparatorluğu dışındaki büyük İslâm dünyasında Osmanlı hilâfetinin prestijini sağlayacak eylemlerdi. Bu dönemin "Arapçılık", Arap şeyhlerini yatıştırma tutumu, şaşaalı sürre alayları düzenlenmesi, Afrika tarikatlarına itibar edilmesi gibi özellikleri, hep bu çabaların görünüşleridir.

Abdülhamit'e yakıştırılan cinsten Pan-İslâm siyaseti, gerçekte, Avrupa gazetecilerinin ve politikacılarının Avrupa, özellikle İngiliz emperyalizmine karşı Asyalı ve Afrikalı halkların gösterdiği direnme olaylarının altında Abdülhamit'in politikasının yattığı kuşkusunun ürünüdür. Ne Afganı'nin beş yıl sonra 1897'de İstanbul’da ölümüne kadar, ne de ondan sonra 1908'e kadar, Abdülhamit zamanında ittihad-ı İslâm üzerine yayın yapılmıştır. Bu çeşit yazılar, Abdülhamit'in düşmesinden sonra, Avrupa'da bu konu üzerinde dolaşan fikirleri benimseyen ve ciddîye alan yazarlar tarafından yazılmış, üstelik İttihat ve Terakki siyaseti de bunu benimseyerek İngiliz emperyalizminin karşısına bu fikirle çıkmaya kalkmıştır.

4. Ekonomik ve toplumsal değişmeler

Din, şeriat, hilâfet, Arap uygarlığı, bilim ve Batı'ya karşı oluş gibi yönelimlerin arkasındaki gerçeklere bakarsak, bu gerçeklerin tam tersine bir yönde gittiklerini görürüz. II. Mahmut zamanından beri başlamış olan yeni Batı uygarlığının ekonomik etkilerinin önlenmesi şöyle dursun, bunlar bu dönemde daha da genişlemiş ve derinleşmiştir. Bunların, çağdaşlaşmaya karşı olan bütün direnmeleri boşa çıkaracak güçte iki önemli sonucu asıl Abdülhamit yönetimi zamanında ortaya çıktı.

Birincisi, Osmanlı dış borçlarının ödenmesi güçlüklerinin 1875'te yarattığı bunalımdan daha öteye gitmesiyle, 1882'de Abdülhamit'in alacaklılara verdiği bir bildiri üzerine, borçların ödenmesine karşılık olarak alacaklılar adına çalışacak, "Düyûn-ı Umûmiye" adıyla bilinen bir yönetimin kurulmasıdır, ikincisi, bunun arkasından Avrupa sermayesinin doğrudan doğruya yatırım alanına akmasıdır. Batı uygarlığının demiryolu, liman, maden işletmeleri ve öteki bayındırlık işleri gi-

bi ürünlerini Batı'nın kendisi kuracaktı. Avrupa sermayesine yatırım ve işletme imtiyazları verilmesi dönemi böyle başladı.[22]

Abdülhamit döneminin ideolojisini işleyen yazarlar, Arap uygarlığının Avrupa uygarlığından üstünlüğü iddialarıyla övünürlerken, Osmanlı ülkelerinin ve devletinin ekonomisi iyiden iyiye Avrupa bankerlerinin ve sermaye şirketlerinin eline geçiyordu. Tamamıyla Avrupalılara bırakılmış olan ekonomik gelişmenin dışanda ve içeride etkileri olacaktı. Özellikle, demiryolu yapımının gelişmesiyle, Osmanlı İmparatorluğu ülkelerinin demiryolları üzerindeki bölgeleri Alman, İngiliz ve Fransız ticaret nüfuz alanları olarak ayrılmaya başladı. Demiryolu yapımı Tanzimat döneminde başlamış olmakla birlikte, asıl hızlanış Düyûn-ı Umûmiye yönetiminin kuruluşundan sonra başladı. Alınan imtiyazlarla 1888, 1892, 1894, 1897 ve 1903'te bitirilen hatlar yapıldı. 12 Ağustos 1888'de (hicrî 1300) Paris-Viyana-İstanbul Semplon Ekspresi Sirkeci İstasyonuna törenle girdi. Öteki demiryolu hatları Selanik, İzmir, İstanbul, Mersin, Şam gibi merkezlerin hinterlantlarına kadar giriyordu. Demiryolu yapımı projelerinin ve döneminin en çetin olanı ünlü Berlin-Bağdat hattıdır. Sözünü ettiğimiz iç ve dış etkiler açısından en önemli olan yabancı sermaye girişimi budur. Çünkü bu hat ötekiler gibi eteklerdeki hinterlantlara uzanmak yerine, Anadolu'nun göbeğini yarıp geçecek bir hattı. Aynı zamanda dış sermaye rekabetlerinin en şiddetlisine yol açtı. Siyaset alanında İngiltere'nin Almanya'ya karşı kuşku ve korkuyla bakmasını başlattı. Abdülhamit yönetiminin gittikçe güçlenen Alman devletinin siyasal etkisi altına girişinde[a] ve en sonunda Birinci Dünya Savaşı'nın patlak verişinde bu yarışmalar rol oynamıştır.

Bu gelişmeler tabii olarak Osmanlı ve Türk toplumu üzerinde de etkiler yapmaya başladı. Abdülhamit rejimi, toplumu dış dünyaya karşı kapamaya çalışırken, dış dünyanın kendisi gelip bu toplumu etkileyecek duruma geçiyordu. Bu etkilerin niteliği, genişliği, derinliği, yöreden yöreye değiştiği gibi, toplum sınıflarına ve tabakalarına göre de değişikti. İç Anadolu'da yüzyıllardır reâyâ olarak yaşayan köylü bile bu etkilerin dışında kalamamıştır. Şehirlere akan nüfus, bu merkezlerde yeni bir sanayi uygarlığının işçi sınıfını meydana getirmekten ziyade, ayak satıcısı, bekçi, kapıcı, hamal, hizmetçi ve dilenci yığınlarını oluşturuyordu. Bunlar siyasal hayatta ne temsil edilirler, ne de siyasal bir varlık olarak tanınırlardı. Özellikle

a II. Abdülhamit döneminde Alman nüfuzu konusunda bkz. Ilber Ortaylı, *Osmanlı lmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu, 2.* baskı (İstanbul, 1998); Bağdat Demiryolu konusunda ise şu eserler bulunuyor: Edward Mead Earle, *Bağdat Demiryolu Savaşı,* çev. Kasım Yargıcı (İstanbul, 1972), Lothar Rathmarın, *Berlin-Bağdat: Alman Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi, 2.* baskı, haz. Ragıp Zarakolu (İstanbul, 1982) ve Murat Özyüksel, *Anadolu ve Bağdat Demiryolları* (İstanbul, 1988); ayrıca bkz. -MarianKent (yay.), *Osmanlı İmparatorluğumun Sonu ve Büyük Güçler,* çev. Ahmet Fethi (İstanbul, 1999).

Türk nüfusun geleneksel hayatı üzerinde çağdaş uygarlığın bu ilk etkisiyle yerin den kımıldayış onun siyasal bilinçsizleştirilme dönemi koşullan altında olmuştur. Fakat geleneksel kasabaların bile okumuş çevrelerinde değişmelerin etkileri başla mıştı. Daha büyük şehirlerde, İstanbul, Selanik, Samsun, Adana, Halep, Şam gibi yerlerde ise hayat daha çok kozmopolitleşti. . .

Bu toplumsal yapı değişikliklerinin, çağdaş Avrupa uluslarının doğuşuna benzer bir dönüşüm olmamakla birlikte, birçok geleneksel müessesenin, tutumların, alışkanlık ve zevklerin çözülmesi üzerinde etkileri olmuştur. Türk, Müslüman-Osmanlı nüfusu arasında bazı yeni tipler gelişmeye başladı. En başta çoğunluktaki memur sınıfı, daha sonra subaylar, okumuşlar ve aydınlar gelir. Aydınların çoğu hâlâ devlet memuru olmakla birlikte, yavaş yavaş bağımsız aydın tipinin gelişmesi başladı. Tanzimat döneminde aydınlar yüksek ve sayılan bir tabaka oluşturdukları halde, Abdülhamit döneminin aydınlan, daha çok sayıda olmalarına karşın şüphe edilen, korkutulan, bunalım içinde gelişen tiplerdir. Eylemde devrimci olmaktan çok şüpheci, kötümser ve asi bir gençlik yetişiyordu. Bu gençliğin isyancılığı eyleme dönüşemezdi, gizli kalmaya mahkûmdu. Bu gizlilik sayesinde Namık Kemal, yazılarıyla bunların düşünü üzerinde etkili olmuştur. Fakat bu etki, onların yeni görüşlerini şekillendirmede yanıltıcı bir yönde olmuştur.

Abdülhamit dönemi aydını, devrimcilik tutumunda Yeni Osmanlılar kuşağı nın daha gerisinde ve aşağısında kalmıştır. Namık Kemal'in iç ve dış sürgünlükle ri, vatanseverlik şiirleri, oyunları ve romanları yayımlanamadığı halde gizli olarak okunur, fakat etkileri sadece hayaller planında kalırdı. Abdülhamit dönemi aydını o denli sindirilmiş bir tipti ki, o yönetimin gücüne ve etkililiğine aşırı derecede inancı yüzünden onun devletleştirilmiş imgesinin yaratılmasında bu korkunun da payı olmuştur. Çoğu yalnız devletten değil, birbirinden de korkardı. Herharigi biri hafiye ya da jurnalci olabilirdi. Haylisinin böyle olduğu da zamanla ortaya çıktı. Abdülhamit rejiminin saldığı hastalıkların belki en kötüsü bu manevî hastalık olmuştur. .

Abdülhamit dönemi aydınlarının devrimciliği o denli kişisel muhayyilelerin içinde saklı tutulmuştu ki, Abdülhamit'in en usta hafiyelerinin dürbünleri, mikroskopları bile onların varlığını keşfedememişti. Bu devrin aydınlan Meşrutiyetin gelişiyle yazdıkları anılarında Abdülhamit istibdadının korkunç yanlarını tanıtmakta gösterdikleri abartmalar ya da gülünçleştirmeler, yalnız bu rejimin trajik ya da komik özelliklerini değil, aynı zamanda aydınların kendi psikolojisini de yansıtır. Dönemin başlıca çehreleri Namık Kemal kuşağının yetiştirmeleri oldukları halde, siyasal düşün, yayın ve eylem alanında derin sessizlikleri dönem boyunca sürmüştür. Bunların en büyütülmüşü olan Abdülhak Hamit, Londra ve Paris'te

olduğu zaman bile siyasal düşünde ya susmuş, ya da Yeni Osmanların savaşlarının yararsızlığına inanmıştır. Aşk, ölüm ya da büyük İslâm ve Doğu kahramanlarının hayalî eylemlerini romantikleştiren eserler yazmıştır. Gerçi Abdülhak Hamit *Liberte* (özgürlük) adında devrimci bir piyes yazdı; fakat bu, Abdülhamit döneminde değil, bol bol özgürlüğün geldiği 1908 yılından sonraya aittir. Bu dönemin aydınlarının çoğu çevrelerinden soğumuş, karanlıklar ve umutsuzluklar içindeydi. Tanrı'dan başka dayanak göremiyorlardı. Birkaçı intihara, çoğu da fırsatçılık yoluyla manevî intihara sürüklendi.

Buna başlıca yeni iki okumuş tipi bir istisna teşkil eder. Birincisi, Tanzimat döneminde bulunmaz bir tip olan öğretmendir. Bu mütevazı kütlenin aydınlanmadaki rolü o zaman da, sonra da gereğince değerlendirilememiş olarak kalmıştır. İkincisi, subaydır. Abdülhamit'in bütün vehimlerine, denetlemelerine karşılık, asıl devrimci tip bu zümre içinde yetişmeye başlamıştır. Onlar şimdi yalnız modern Alman militer eğitiminin etkisini almakla kalmıyorlar, fakat elverişli koşullar altında ülkenin ve dünyanın gidişini anlayacak olanaklar buluyorlardı. Meşrutiyet döneminde sivrilen aydınların hiç değilse yansı bu sınıftan gelmiştir. Üçüncü küçük bir zümre de Tıbbiye'nin yetiştirdiği doktorlardır. O zaman Müslümanlar arasında henüz serbest meslek sahibi doktorluk yoktu; yeni fikirler edinmeleri ya Avrupa'ya kaçtıkları zaman, ya Avrupa'ya tıp eğitimlerini geliştirmek için gitme fırsatını buldukları zaman olmuştur. Abdülhamit zamanında Mülkiye dışında hukuk, mühendislik, baytarlık, ticaret eğitimi veren okullar kurulmuş olmakla birlikte, bu alanlarda serbest meslek sahibi kişiler henüz yoktu; hepsi memurdu.

Abdülhamit döneminde eğitim alanında, Tanzimat dönemine kıyasla hayli gelişmeler olduğu halde, ilk eğitim eski durumunda kalmıştır. Bu yüzden 1908'den sonra gelen eleştirmeler döneminde dikkatlerin çoğu ilköğretim alanındaki geriliklere çevrilmiştir. Daha çok gelişmeler rüştiye, idadiye ve sultaniye okullarının çoğalmasında görülür, ilk eğitimin geriliğiyle orta eğitimin gelişmesi arasındaki uçurum, eğitim gören kuşaklar üzerinde sarsıcı etkiler yapmıştır, ilkeğitim alanındaki dinsel ve geleneksel havada yetişen gençler, orta eğitimde o havanın karşıtı olan bir eğitim havasıyla karşılaşıyorlardı. Bunun kafalarda çatışıklıklar meydana gelmesinde büyük rolü olmuştur.

Bu çatışıldık yükseköğretim alanına gelindiği zaman daha da sarsıcı olmuştur. Bu yüzden rejime karşı ilk tepkiler Tıbbiye ile Harbiye'de patlak vermiştir. İlk devrimci zümreleşmeler, hattâ ilk gizli devrimci parti bu iki çevrede kurulmuştur. Yüksekokullar, padişaha sadakat ve ubudiyet ruhunu aşılayacak biçimde yönetilmekle, hattâ öğretmenler ve öğrenciler maaş ve ihsanlarla memnun edilmekle birlikte, bu onları köleleştirmekten ziyade âsileştirmiştir. Tatminsizliğin ve aydınlanışın ilk yu-

vaları bu yüksekokullar olmuştur. Bu okulların kusuru, rejimin istediği ubudiyet ahlâkiyatını veremeyişlerinde değil, öngörülmeyen etkileri olan, siyasetle ilgisi olmayan Fransızca, matematik, fizik, biyoloji, iktisat, tarih gibi masum dersleri okutmalarındaydı. Bunların her biri, gözlerin önüne yeni ufuklar açıyordu. Abdülhamit'in dış siyaseti ve maliyesi imparatorluğun yıkılışının son koşullarını hazırlarken, okullar da onun ideolojisinin temellerini yıkıyordu. Bunun farkına varıldığı zamanlarda öğrenciler üzerindeki kontrol sertleşiyor, fakat bu da olumlu sonuçlar vermekten çok olumsuz sonuçlar yaratıyordu. Vaktiyle Namık Kemal'in Abdülhamit'e yaptığı uyarıda öngördüğü şey olmuştu: 1889'dan 1908'e kadar hafiye ordusuyla asi gençlik arasında yirmi yıla yakın süren bir savaş başladı.

5. Dil ve basın

Rejimin ruhuna ve amaçlarına aykırı gelişmeler yer altında devam ediyordu. Düşün özgürlüğünün yasaklandığı bir rejim içinde bunların çarpık yönlere döndürülmüş olanlarının bile dolaylı yollarla devrimci etkileri olmuştur.

Bu paradokslu dönemin en iyi örneğini, o zamanın basınının durumunda görürüz. Rejimin sansür sistemine karşın, Abdülhamit döneminde basın ve yayın Tanzimat dönemine kıyasla çok daha fazla gelişti. Namık Kemal, 1882'de yazdığı bir mektupta, batılılaşmanın kaçınılmazlığını anlatırken, bu basın ve yayın gelişmelerini, terakki (ilerleme) kavramının çıkışından beri ne denli derinleştiğinin kanıtı olarak gösterir. Ona göre Tanzimat dönemiyle kıyaslanırsa, yalnız gazetelerin sayısı artmakla kalmamış, okuyucu sayısı da artmıştı. Son on yıl içinde gazete okuyan kadınların sayısı "yüz kat" artmıştır. "Bugün esnaf ve uşaklar bile gazete okuyorlar ya da okuyabilenlerden dinliyorlar; ayrıntısız bile olsa, devlet işleri, yurtseverlik, medenî erdemler, askerlik başarıları ve savaş olayları hakkında bilgiler ediniyorlar" der.[23]

Gerçekte, Namık Kemal'in uzaktan tahmin ettiği gibi, böyle gelişmeler olmakla birlikte, okurların neler okuduğu ve öğrendiği konusundaki tahmininde yanılıyordu. Okurlar gazetelerde, dergilerde, kitaplarda onun sandığı şeylerden daha mütevazı, fakat uzun süreli etkileri daha derin olacak ve dediği konularla hiç ilgisi olmayan şeyler okuyorlardı. Basın ve yayın şimdi yüksek edebiyat ve düşün planında çalışamadığı için, siyasa dışı konulara dönmüştü. Özellikle okuyucuların ilgisini çekecek popüler fen yazılan moda oldu. O zamanın dergi ve gazete koleksiyonlarını karıştırdığınız zaman şu çeşit yazıların başlıklarına rastlarsınız: "Profesör Helmboltz'un hayatı", "Omurgalı hayvanların menşei", "Ayakları

nasıl sıcak tutmalı?", "Renkli fotoğraf nedir?", "Arapların uygarlığa hizmetleri", "Havada, deniz altında seyahat", "İmam Fahrüddin Râzî", "Kedilerde zekâ", "Alman öğrencilerinde miyopluk", "Bir beygir ne kadar ağırlık taşıyabilir" ve Laponyalıların, Eskimoların hayatı, Kristof Kolomb'un Amerika'yı bulması, Çinlilerin acayip yemekleri, seyyah Livingstone'un keşifleri üzerine sayısız yazılar!

Bu yayınlar bize zamanın siyasal olayları üzerine hiçbir fikir vermez. Sansürün yol açtığı çarpıklıklar yüzünden siyasa dışı konuların moda olmasına bakarak, Türkiye'de yeni bir teknoloji dönemi açıldığı sonucunu çıkarmak da yanıltıcıdır. Asıl önemli olan, basın ve yayının içindekiler değil, okurlar arasında okuma alışkanlığında ortaya çıkan gelişmedir. Bunun da en ilginç yanı, hoş vakit geçirmek, meraklı ve eğlenceli şeyler okumak alışkanlığını getirmesidir. Bunu küçümseyemeyiz, çünkü halkın yalnız hafız, vaiz, hoca ve padişah buyruğu dinlediği bir zamanda din ve siyasa dışı çekici ve eğlendirici şeylere düşkünlüğünün başlaması devrimsel bir olaydır. Okuryazar olanların, okuma ve yazmanın ne denli güçlüklerle elde edildiğini, anadiline aykırı resmî yazı diliyle yazmanın ya da yazılan okuyup anlamanın acılarını, üzüntülerini çekmiş olanların havadan sudan konular üzerine sade dille yazılmış yazılan korkmadan okuyabilmeleri, baskı rejiminin kapadığı ön kapıların arkasında açık kalmış kapılar bırakıldığını gösterir.

Bu yüzden okuryazarlığın sıçramalı bir gelişme gerçekleştirdiği ileri sürülemezse de, okuryazarlar arasında okumanın yaygınlaşmasının ve dünyasallaşmasının bu dönemde başlaması tarihin bir cilvesidir. O zamana dek "okuma", din kitaplarını okumak ve okuduğunu anlamaktı. Şimdi halkın karşısına bunların dışında ilgiyle okunacak ve anlaşılabilecek malzeme çıkıyordu.

Onun için bu dönemde, İstanbul'da Bâb-ı Âlî Caddesi basın bölgesi olarak gelişmeye başladı. Matbaalar çoğaldı, kitap basımı arttı, çevirmenlik gelişmeye ve hızlanmaya başladı. Çevirmenlik sanatı kolaylaşmaya da başladı, çünkü bu dönemin profesyonel çevirmenleri yüksek edebiyat ve felsefe çevirmenleri değil, halk için yazılmış macera romanlarının çevirmenleriydi. Jules Verne romanları, *Üç Silahşörler, Monte Kristo Kontu* çevirileri, çevirmenleri değilse bile matbaacıları ve kitapçıları zengin edecek kadar rağbet görüyordu. Bâb-ı Ân Caddesi'nde çoğu Ermeni, Rum ve Yahudi olan kitapçılar toplanmaya başladı. Popüler serüven, seyahat ve fen konularından sonra cinayet ve polisiye romanlar moda oldu. Abdülhamit'in kendisi de bu çeşit romanların iyi bir müşterisi olmuştur.

Yüksek edebiyat ve düşün çevrelerinin aşağılık saydığı bu yazıların kafalarda yaptığı çağdaşlaştırıcı etkiler, Tanzimat döneminin düşün ve edebiyat kişilerinin, ancak pek azı basılma fırsatı bulan, basılanlarının da pek azının okunduğu yüksek seviyedeki yapıt çevirilerinden daha büyük olmuştur. Ucuz, adi basın

okuyucuya icatların, maceraların, yeni bir muhayyilenin dünyasını açıyordu. Şimdiye kadar cennet, cehennem, cin ve peri masallarıyla yetişen kafalara, cinayet ve polis romanlarının etkisi başka türlü olmuştur: Her esrarın bir çözümü vardır; her sırrın bir nedeni vardır; dünyada nedensiz hiçbir sır yoktur; akıl yoluyla bu nedenler bulunabilir!

Bu yayınların dil çağdaşlaşması üzerinde de etkileri olmuştur. Resmî dil, bu dönemde, daha da anlaşılmaz olduğu halde (çoğun yazılan resmî yazıların kolayca anlaşılamaz üslûpta yazılması tesadüf değildi), resmî olmayan dil yaşayan dile daha çok yaklaştı. Eskinin sivrilmiş kişilerinin çoğu devletin Tercüme Odası'nda yetişirken, bu dönemin sonradan sivrilmiş edebî kişileri Bâb-ı Âlî kitapçılarının, kitap çevirmenliğinin çıraklık dönemlerinden gelmiştir. Ahmet Mithat, Şemsettin Sami, Hüseyin Rahmi, Hüseyin Cahit, Ahmet Rasim gibi edebiyat ve dil adamlarının hepsi Bâb-ı Âlî kitapçılarına, hattâ padişah için ısmarlanmış âdi roman çevirmenliğiyle yazı hayatına atılmışlardır. Bunlar Fransızca'yı kolay ve çabuk çevirebilmek için eski edebiyat dilinin birçok kurallarına satır atmak zorunda kaldılar. Yazdıkları dilde din, resmîlik kokusu gittikçe azaldı. Mizah dili, Şinasi'nin bıraktığı yerden çok daha ilerilere gitti. Osmanlı-Türk edebiyatı tarihinde, her baskı döneminde mizah dilinin gelişmeler göstermesi ilginç bir olaydır.[a]

6. Manevî uygarlık - maddî uygarlık

Görüyoruz ki Abdülhamit dönemi siyasal ve resmî görünüşünde bir durgunluk ve karanlık dönemi gibi gözüktüğü halde, bu görünüşün arkasında değişmeler, hattâ yenilikler durmamıştır. Tanzimat ile başlayan ikilikler de ilerlemekte, derinleşmektedir. Çünkü yapılan şey, sadece görünüşün üzerine şal örtmek olmuştu. Sallan biraz aralarsak, alttaki karşıtlaşmaları daha iyi görebiliriz.

Dönemin düşünce alanındaki en iyi temsilcisi olan Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1912) kariyeri ve yazıları bunu bize tanıtacak bir göstergedir. Daha önce Yeni Osmanlılara katıldığı, bu yüzden sürüldüğü halde Ahmet Mithat, Abdülhamit'in tahta gelişinden sonra onların aleyhine dönerek zamanla Abdülhamit döneminin bir savunucusu ve sözcüsü durumuna gelmişti. Fakat tutuculuğun bu resmî sözcüsü, yalnız etkili bir gazeteci olmakla kalmamış, düşünce alanında önemli gelişmelere ve yeniliklere de öncülük etmiştir.

Ahmet Mithat, anayasa tartışmalarının ve alınan sonucun anlamlarını romantik Namık Kemal'den daha iyi kavrayan bir gerçekçiydi. Namık Kemal'in gö-

a İlk baskıda burada bir not numarası bulunmakla birlikte, notlar kısmında bu konuya ilişkin bir girdiye rastlanamadı.

zünde Ahmet Mithat bir dönek, bir fırsatçı, bir demagogdu. Abdülhamit'in anayasacı olduğunu ispatlamak için yazdığı *Üss-ü inkılâp* (Devrim Temeli) adlı kitabı, daha çok ustalıklı kullandığı dilin yardımıyla belgeleri Abdülhamit'i temize çıkarmak çabasıyla kullanırken, Namık Kemal'i karalamak için de yazdığı bellidir. Üstelik bunu, Namık Kemal'in kendi savunmasını yayımlayamayacak durumda olduğu bir zamanda yapmıştır. Bu yüzden Namık Kemal'in bu demagojiyi açığa vurmak için yazdığı savunmalar, Abdülhamit döneminin sonuna kadar bilinmemiştir. Türk aydınlan da uzun süre tartışılan noktanın ne olduğunu öğrenememişler, belki lüzum görmemişlerdir. Fakat Namık Kemal'in savunması okunduktan ve Ahmet Mithat'ın bilerek karanlıkta bıraktığı noktanın ne olduğu anlaşıldıktan sonra, Ahmet Mithat'ın kitabını bir daha okursak, Abdülhamit'e verilen despotik yetkilerin anayasaya konması sorununda, Namık Kemal'in başka düşüncelerle de olsa yaptığı hatanın nasıl Abdülhamit'in işine yaradığını kavrarız. Ahmet Mithat'ın kitabında Namık Kemal, hükümdarın hilâfet ve saltanat yetkilerinin kısıtlanmasına karşı Abdülhamit'e muhtıralar vererek onun lehine savaşmış bir kişi olarak gözükür. Namık Kemal'in savunmasından öğreniyoruz ki, o bunu bakanlar kurulunda kuşa çevirilen anayasa tasarısındaki hükümdar yetkileriyle ilgili maddelerin çıkarılmasına karşı yapmıştı. Bunun, Tanzimat döneminde olduğu gibi, padişah istibdadına değil, bakanların istibdadına yol açacağından korkuyordu. Ayrıca, yetkileri kanunla belirlenmiş bir hükümdarın bakanlar istibdadına üstün gelecek bir despotizm kurabilmesi imkânı da vardı. Namık Kemal, hükümdar ve yürütme gücü yetkilerinin kanunla ayrılmasını ve belirlenmesini istiyordu; bunu Abdülhamit'in bütün güçleri kendinde toplaması için yapmamıştı.

Namık Kemal'in bu savunması gerçeğe uygun olmakla birlikte, İslamcı ve Osmanlı milliyetçisi olan Namık Kemal, anayasada hükümdar, yürütme, yasama ve yargı organları arasında denge ve karşılıklı denetim yollan sağlayan maddeler bulunmadığını görmedikten başka, hilâfet ve saltanat müessesesinin "hâkim millerin yani Müslüman ve Türk halkın hükümranlığının bir garantisi olacağı sanısında yanılıyordu. Ahmet Mithat'a vermiş olduğu cevapta bu noktayı hâlâ anlamamış olduğu, daha doğrusu bunun çözümlenemez bir sorun olduğunu kavramamış olduğu görülür. Ahmet Mithat'ın ondan farkı, bir ilke adamı olmamakla birlikte, bu çözümlenemezliğin zorunluluğunu anlamış ve kabul edebilmiş bir gerçekçi olmasıdır. Bu yüzden ülkücü Namık Kemal sürgünde yaşar, savunmasını bile yapamazken, gerçekçi Ahmet Mithat saraydan maddî destek görüyor, hattâ yazarlık kariyeri sayesinde servet de yapabiliyordu.

Ahmet Mithat'ı bu temel fark ışığında Namık Kemal ile karşılaştırarak incelediğimiz zaman, bu fark iki adamın kariyerinde hemen her noktada kendini belli eder.

Namık Kemal, halk için hayatım harcadığı halde halka bir şey anlatamamıştır. Davasının ne olduğunu aydınlar bile kavrayamadığı için bu aydınların çoğu Abdülhamit rejimiyle kendilerini rahatlıkla uzlaştırabilmişlerdir. özgürlük ve ilerilik savaşında devrimciliğin anlamsızlığını en iyi simgeleyen Ahmet Mithat, onların gerçek simgesi olmuştur. Demek ki, vaktiyle Şinasi'nin vardığı sonuç doğruydu: Siyasal bir devrim, ister II. Mahmut gibi bir padişah, ister Reşit Paşa gibi bir devlet adamı önderliği altında olsun, tepeden gelemez; halktan gelmeliydi. Bunun için de devrim projeleri kurmaktansa halkı eğitmek, aydınlatmak gerekirdi. Ahmet Mithat'ın başarılarını, böyle bir görüşün ışığı altında daha nesnel olarak değerlendirebiliriz. Çünkü Ahmet Mithat yazdıklarını daha geniş bir okuyucu yığınına ulaştırabilmenin sırrını bulmuştu.

Ahmet Mithat, siyasal devrim sorunlarını bir yana bırakarak, padişahın çobanlığı altında kuzu gibi yaşamaktan hoşlanacak halka, toplumsal ve kültürel alanlarda yeni ölçü ve değerler aşılayacak farklı bir yol tuttu. Bir yandan yeni yetişmekte olan genç yazarları korurken, kendisi de yazarlık tarihinde yeni çığırlar açtı. Bu çığırlarda Ahmet Mithat'ın sadece bir öğretici değil, aynı zamanda düşündürücü bir rol oynadığını da kabul etmek zorundayız.

Onun belki en büyük sırrı halk hikâyeciliğini, onun eğlendirirken öğreten ve düşündüren tekniğini kavramış olmasıdır. Onun dili, Namık Kemal'inki gibi şimşeklerin çakmasını, göklerin gürlemesini andırmaz; meddahların halk tarafından zevkle dinlenen hikâyelerini andırır. Türk dilinde roman yazarlığının öncüsü ve teşvikçisi de olmuştur. Onun sayısız denecek kadar çoklukta yazılmış romanlarının bugün hiçbir edebî değeri kalmamıştır; fakat kendi zamanında, bunların halk geleneğine aykırı gelmeyen öç yanı vardı: Öğretme, okurla konuşma, hikâyeden ders çıkarma. Buna iki nokta daha ekleyeceğiz ki, bunların ikisi de Ahmet Mithat'ı roman çığrınıda aşmış olan Hüseyin Rahmi'de daha belirli olarak görülür: Bazı toplumsal ve kültürel sorunları romanın teması yapmak, eleştiriyi mizah yoluyla yapmak. Bu tekniğin yardımıyla Ahmet Mithat okuyucularını rahatsız etmeden içinde yaşadıkları koşulların gülünç yanlarını, çevredeki insanlar arasındaki kuşak, sınıf, eğitim ayrılıklarını gösterir. Bu, okuyucuya ya alışılana karşı ya da kendisine yeni diye gösterilene karşı olan inancını sarsan bir kuşkuculuk getirir. Namık Kemal'in romanlarındaki, çoğu geçmişte yaşamış imgesel kahramanlar, ortalama insanın üstünde, onun inanamayacağı büyüklüktedir. Onlar dürüstlüğün, erdemin, idealin uğruna kendini, aşkını feda eden üstün insan simgeleriydi. Abdülhamit dönemine özgü paradokslardan biri olarak artık bu semboller kimseye hitap etmiyordu. Bu insanüstü erdemleri kendinde topladığına inanılan Gölge-Tanrı'nın tekliği halka yeterdi. Onun altında her şey aşağılıktır ve çelişkiler içindedir.

Bu tek Gölge-Tanrı'ya karşı konmuş bir kalkan sayesinde, Ahmet Mithat geleneklere o denli bağlılık beklenen bir dönemde o geleneklerin bazılarını eleştiren romanlarını rahatlıkla yazmış ve okutmuştur. Örneğin kölelik, kadınlığın toplumdaki aşağı durumu gibi sorunları ele aldığı zaman, geleneksel inançları da sorguya çekmiş oluyordu. Çünkü geleneksel düşüncede kölenin, evlenilen ya da fuhuşa sürüklenen kadının düşüşü tabiatlarında öyle yaratılmış olmalarıyla yorumlanırdı. Ahmet Mithat bunun toplumsal çevre ve koşulların sonucu olduğunu gösteriyordu. Kadınlığın özgürleşmesi sorununa daha önce de değinenler olmuştu; fakat Ahmet Mithat sorunu soyut bir sorun olarak ele almamakla, bir toplum yaşayışının somut koşullan içinde onu belirtmekle daha geniş ve sürekli etkiler yapabilmiştir.

Ahmet Mithat'ın romanlarında değindiği kadınlık sorununun daha yüksek düşünce planında tartışıldığını da görürüz. Bu soruna Şinasi ve Namık Kemal değindikleri halde, şimdi bu konu tek yanlı olarak değil, iki görüşün çatışması biçiminde yapılan bir tartışmanın konusu olmuştur. 1896 yılında açık fikirli, bilgili genç bir sarıklı olan Mahmut Esat Efendi, yayımladığı bir yazı dizisinde Avrupa'nın bilim ve kültürüne hayranlık duyan aydınların, bu uygarlığın din yanını tanımadıkları için kendi toplumumuzdaki birçok kötülüklerin kaynağını birden çok eşle evlenme geleneğinde bulmalarına karşı eleştirilerde bulunmuştu. Ona göre, bu aydınlar Avrupa uygarlığının din yanını bilmedikleri gibi, İslâmlık'ı da bilmedikleri için bu geleneğin bir şeriat emri olmadığını da bilmiyorlardı. Bu evlenme usulü, ona göre, insan tabiatında bulunan bir eğilimden doğmuştur, yani tabiat kanunu gereğidir. Şeriat, sadece bunu tanımış ve meşrulaştırmıştır. Erkeğe tabiatın verdiği, şeriatın da yasaklamadığı bu hakkı insan eliyle konmuş hiçbir kanun kaldıramazdı. Genç âlim, nedense Namık Kemal'in bağlandığı tabii haklar öğretisinde insana tabiat tarafından verilmiş ve hiçbir siyasal gücün alamayacağı haklardan söz edecek yerde, yalnız erkeğe tabiattan verildiğini kabul ettiği bir tek hakkın şeriatça da tanındıktan sonra alınamazlığını savunmayı yeğ bulmuştu! Namık Kemal'in, tabii haklar öğretisiyle şeriatın uzlaştığı düşüncesindeki çürüklüğü bundan iyi gösterecek kanıt olamaz; çünkü İslâm bilginlerinin şeriattan anladığı siyasal haklar değil, *kişisel haklardır.* Mahmut Esat Efendi'nin görüşe kattığı tek yenilik, İslâm hukukunu bilen gerçek bilginler tarafından, şeriatı Tanrı kanununun altında olan tabiat kanunlarına dayandırdığı için *dehrîlik* olarak suçlandırılacak bir çabayla, çok eşli evlenmeyi tabiatçı ve maddeci bir görüşe dayandırmaya kalkmasıdır. Mahmut Esat, tezini desteklemek için, Avrupa uygarlığında tabiatın emrettiği bu kanuna Hıristiyanlık yüzünden uyulmadığı için fuhuşun yayıldığını gösteriyordu.

Mahmut Esat'ın yazılan, aynı konuların tartışıldığı Rusya Müslümanları arasında batılılaşma tezini savunan İsmail Gaspirinski tarafından Kırım'da yayımlanan *Tercüman* gazetesinde eleştirildiği gibi, İstanbul'da da Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım tarafından eleştirildi.[24] Babası gibi gizlice Fransızca öğrenen ve onun gibi Avrupalılarla İslâmlık üzerine tartışmalar yapan Fatma Aliye çok eşli evlenme geleneğinin artık savunulamayacağını açıkça ileri sürdü. Bu geleneğe karşı ileri sürülen suçları görmezlikten gelmenin artık mümkün olmadığını, onun tabiat ya da biyoloji kanunlarına dayanmadığını, zaten *Kur'an'da da* birden fazla kadınla evlenmenin bir Tanrı emri olarak geçmediği tezini savundu.

Mahmut Esat, bu eleştiriye karşı birden fazla eşle evliliğin gerçekte *Kur'an'da* emredilmediğini, sadece bazı koşullar altında müsaade edildiğini kabul ediyor, ancak İslâm uygarlığının Hıristiyan uygarlığına üstünlüğünün bu müsaadeyi tanımada gözüktüğünü belirterek şunları söylüyordu: "Her uygarlığın bir manevî bir de maddî yanı vardır. Manevî yanı onun ahlâkiyatıdır. Uygarlığın maddî yanı dikiş makinesinden demiryollarına ve dretnotlara kadar her şey, kısası bugün gördüğümüz sanayi buluşlarının eserlerini kapsar. Uygarlığın, almak istediğimiz yanı bunların hangisidir? Eğer birincisiyse, ona bizim ihtiyacımız yoktur, çünkü biz o anlamda uygarlık yoksunu değiliz. Avrupa uygarlığının sayısız kusurlarıyla dolu olan bu yanına ihtiyacımız yoktur. Bizim kendi manevî uygarlığımız, bizim ihtiyaçlarımızı karşılayacak zenginliktedir. Üstelik Avrupa uygarlığının o yanma üstündür de. Kendi millî (buradaki anlamıyla "dinsel") gururumuz onun buyanını taklit etmemize elvermez."[25]

Vaktiyle Namık Kemal'in değindiği, fakat üzerinde fazla duramadığı bu konuyu Ahmet Mithat da ele aldı. Kendi zamanında halkın diline girmiş olduğunu anladığımız terimle sorunu şöyle ortaya koydu: Alafrangalık nedir? Alaturkalık nedir? 1898'de yazdığı bir yazı dizisiyle batılılaşma konusunu bu biçimde ele aldı.[26]

Ahmet Mithat bu yazı dizisinde devrimcilik görüşüne karşı evrimcilik görüşünü savunur. Tarihin gelişimi helezona benzeyen bir yolda yürür. Bir toplum yavaş yavaş döndüğü bir döneme girdiği zaman bir adım daha yükseğe çıkmış olur, çağdaş uygarlığa biraz daha yaklaşır. Osmanlı Türk toplumu da böyle ilerleyecek ve böyle yükselecektir. Fakat her basamakta adımlan dikkatle atmak gerekir; çünkü Avrupa uygarlığı diye gördüğümüz uygarlığın iyi yanları olduğu gibi kötü yanları da vardır (Ahmet Mithat, bunu ilk söyleyenin Namık Kemal olduğunu bildirmez, fakat onun görüşünü benimser). Avrupalı olmak sadece Avrupa'da yaşayan kişi olmak, hattâ Avrupa ırklarından birinden olmak demek değildir. Onun

a İlk baskıda burada bir not numarası bulunmakla birlikte, nouar kısmında bu konuya ilişkin bir girdi ye rastlanamadı. . . .

anlayışına göre, Avrupa uygarlığının yararlı yanlarını, fenlerini ve endüstrilerini almak demektir. Fakat bu uygarlığın kötü yanlarını da birlikte almamaya bakmak gerekir. Avrupa uygarlığı bugün kendindeki kötülüklerin farkına varmaktadır. Yüzyıllar boyu Avrupa uygarlığım gören Osmanlılar da bunu anlamışlardı. Şimdi, Avrupalılaşmanın sınırlarını çizmemiz gereken bir aşamaya gelmiş bulunuyoruz. Bugünkü Avrupa uygarlığı, kendini başka uygarlıkların halkları üzerinde zorla kabul ettirecek bir güce gelmiştir. Onların dinlerini, dillerini yıkacak bir güç olmuştur. Sırf alafrangalaşma sevdasıyla Avrupalılaşmak bu halkların ulusal karakterlerini yok edecektir. Fakat Avrupa uygarlığını, kendi ulusal karakterimize katabilirsek, onu yalnız devam ettirmekle kalmayıp sağlamlaştırmış ve inceltmiş de oluruz. Bunu da daha önce Namık Kemal söylemişti.

Batı uygarlığının manevî yanı ile maddî yanı arasında yapılan bu ayrım ile, bu dönemde ulemâ arasında bile maddî yanının alınması yolunda olumlu bir tu tum başlamış demektir. Ancak *manevî* olan, *maddî* olan nedir? İkisi hangi ölçüle re göre birbirindenayrılabilir? Değişmelerde biri, ardından ötekinden olan şeyleri de beraberinde sürüklemez mi? Bu sorulara daha sonraki dönemlerde cevap ara yanlar olacaktır.

7. Edebiyatta isyan

Abdülhamit çağı, dışından durgun gözüken karanlık bir su birikintisine ben zediği halde, dibinde gelecek bir fışkırışın akıntıları gizli gizli birikiyordu. Avrupa uygarlığının maddî sanılan etkileriyle gelenekçiliğin aldatıcı sallan altında siyasal sorunlar üzerinde değilse de, önce kültürel sorunlar üzerindeki görüşlerde ağır ağır değişmeler oluyordu. Siyasal patlayışın görünüşlerine bundan sonraki bö lümde değineceğiz. Siyasal olmayan görünüşler, edebiyat adı altında sessizce başlamış ve geleneğe aykırı yanları Ahmet Mithat gibi rejim kollayıcılarının fark edişine kadar sessizce sürmüştür.

Tanzimat sonrası dönemin aydınları 1870'ten sonra, örneğin Namık Kemal'de gördüğümüz gibi, kültür sorunlarına eğildikleri zaman, görüşleri daima siyasal sorunların etkisi altında karışık, belirsiz kalıyordu. Bu sorunlara gelenekçi, reformcu ve batıcı görüşlerin karması olan bir görüşle bakılıyordu. Bu aydınlar, çağdaş uygarlıkla uzlaşamaz yanlar bulunduğunu görüyorlar, bunların düzeltilmesi gereğini ileri sürüyorlardı. Fakat siyasal reform savaşı gelince, bunları unutarak sadece anayasa reformunun her derdin çözümünü sağlayacak yol olduğunda birleşiyorlardı. Yazılarında değindikleri ekonomik davranış ve kafa, eğitimin

modernleştirilmesi gibi sorunlar, hep siyasal reform davasının çözümlenmesine bağlı kalıyordu. Hattâ, bu arada eski kurallar ve tutumlar savunularak, siyasal reform sorununun modeli olan çağdaş Avrupa kötüleniyordu.

Abdülhamit döneminin siyasal dava üzerine şal örtmesinin sonuçlarından biri, aydınların siyasa dışı sorunlar üzerine daha çok eğilmelerini gerektirmesi oldu. Abdülhamit rejimi, bu kez kültür sorunlarını siyasal sorundan ayırtmakla, farkına varmadan düşüncenin geleneksel sistemin şurasında burasında daha tehlikeli gözlemler yapmasına yol açıyordu. Şalların örtemediği Batı etkisinin artması da bu gözlemlerin daha kesinleşmesine, daha belirli noktalar üzerinde toplanmasına yaradı. Ve bu noktaların en önemlisi *din* oldu!

Siyasal baskı rejimi, önleyemediği dış etkilerin yardımıyla, onun özelliklerine karşı çıkacak bir kuşağın yetişmekte olacağını öngörememişti. Dinden, şeriattan, gelenekten, maneviyattan o denli çok söz edilen bir dönemde, karanlık fikir ve inançlara isyan eden bir kuşak yetişiyordu. Bu kuşağın başlıca özelliği de inançları inkâr ve materyalizmdi. Abdülhamit dinin mutlak gücünü kurarken, onun temellerini uyanan aklın karşısında tehlikeye koymakta olduğunun farkında değildi.

Bu yüzden yeni kuşağın kafasında *devlet* ile *din* arasında daha belirli, daha kesin bir ayrım yapma olanağı doğdu. Devlet, baskı rejimi altında eleştiri hedefi olmaktan kurtuluyordu, ama onun yerine şimdi din aklın eleştiri hedefi oluyordu. Bundan ötürü, Atatürk yeniliklerinin en önemli yanı olan ve bu kitabın asıl konusu olan devlet-din ayrımını yapabilmenin daha belirli başlangıçlarıyla bu dönemde karşılaşmamızı yadırgamamalıyız.

Bu dönemin dine dayalı devlet, devlete dayalı din birliği ideolojisine karşı doğan tepki o denli derin ve önlenemez oldu ki, gözlemlerimizin uzanacağı dönemlerin sonuna kadar bu, bir iki bastırma girişimine karşılık bir daha durdurulamamıştır. Bundan sonra gelenekçiliğe karşı olanlar saldırıda, gelenekçiliği tutanlar ise savunmadadırlar.

Siyasal sorunların tartışılması boğulunca, düşünce siyasal sorunların kafa karıştırıcılıklarından serbestleşince, başlıca üç düşünce tutumu yavaş yavaş biçimlenmeye, birbirinden ayrılmaya başladı. Bunların en güçlü olarak başlayanı, *batıcılık* akımı oldu. Karanlık döneminin boşalttığı kafaların içini, Batı düşüncesinden gelen fikirler ve görüşler doldurmaya başladı. Abdülhamit yönetiminin gümrüklerinin kapılan Avrupa'nın *maddî* uygarlığına ardına kadar açıktı; din adamları bile bu alanda *laissez-passefyt* fetva veriyorlardı. Fakat düşünce gümrükleri *manevî* uygarlıkta yüzde yüz "himayeciliği" güdüyordu. Mahmut Esat'ın tezinde gördüğümüz gibi, bu alanda Avrupa uygarlığının hastalıklarına ilâç olacak yerli malzemenin ihracı bile öğütleniyordu.

Gerçekte ise, tehlikeli düşünceler üzerine konan bütün ambargolara rağmen, Doğu uygarlığıyla Batı uygarlığının sınırlarında büyük ölçüde bir kaçakçılık başlamıştı. Avrupa devletlerinin imtiyazlarından biri olarak kurulan yabancı postahanelere Abdülhamit'in hafiyeleri sızamıyorlardı. O dönemle ilgili anılan okuduğumuz zaman, gençlerin bu yoldan kaçak giren fikir araçlarını elde etmek için fazla uğraşmalarına bile lüzum olmadığını görürüz. Fransızca gazeteler kolaylıkla elden ele dolaşıyor; hiç kimse bunların hangi kaynaktan hangi yolla geldiğini soruşturmayı bile umursamıyordu.[27]

1908 Devrimi sonunun tanınmış aydınlan, anılarında Fransız edebiyatının ne kadar etkisi altında olduklarını, eski edebiyata ne kadar yabancılaştıklarını anlatırlar. Hüseyin Cahit, *EdebîHatıralar*'ında babasının çok sevdiği *Füsûsü'l-hikem'i* kaç kez okumaya çalıştığını anlatır. Fakat nafile! İbnü'l-Arabî'nin bu eseri ona hiçbir şey söylemiyordu. Okuyabilseydi, adı çok Arap olan bu düşünürün o kitapta din konusunda şeriatçıların yüzde yüz küfür sayacağı bir düşünüşü temsil ettiğini görecekti. Fakat, "hiçbirimiz artık öğrendiğimiz Arapça'yı ve Farsça'yı ilerletmeye çalışmıyorduk. Bu dillerde yazılmış hiçbir kitabı okumak istemiyorduk", der. Abdülhamit döneminin Arapçılığı, aydınlan Arapça düşmanı yapmıştı. Bu dilin ancak gerici fikirler taşıyan bir dil olduğu sanısı o dönemden kalmadır.

Bu, Fransızca'yı Arapça'dan daha iyi bildikleri ya da onu elde etmenin daha kolay olduğunu göstermez. Fatma Aliye Hanım da, Hüseyin Cahit de Fransızca'yı öğrenmeye ne kadar istekle sarıldıklarını, fakat bu dili sözlüklere teker teker baka baka ne kadar zahmetle sökmeğe başladıklarını anlatırlar. Böyle olduğu halde, yine de uğraşıyorlardı, çünkü, Fatma Aliye Hanım'ın dediği gibi, "Bir süre sonra sözlüklere bakarak Fransızca'yı sökmek, Osmanlıca'yı sökmek için Arapça ve Farsça sözlüklere bakmaktan daha kolay gelmeye başladı."[28] Hüseyin Cahit, anılarında şöyle der: "Kafamı skolastiğin bataklıklarından kurtaran, gözlerimin önüne yeni uruklar açan, ruhumu özgürlüğe kavuşturan güçler nelerdi? Şimdi düşünüyorum da, her şeyin üstünde uyanışımda etkisi olan gücün Fransız dili ve kültürü olduğunu anlıyorum."[29]

Bu kuşağın fikir uyanışında Batı edebiyatının etkisinden, aynı kuşaktan olan Hüseyin Rahmi daha da coşkunlukla söz eder: "Batı uygarlığı bizim uyanışımızda bir ışıldak olmuştur... Abdülhamit'in sıkıyönetimi... bir ulusun manevî besini olacak her çeşit yayını baskı altına almıştı... Böyle olduğu halde bir şey önlenememişti: Bütün gümrük ve eğitim teftişlerine karşın, yabancı kitapları aydınların raflarına kadar geliyordu... Bir şey daima dikkatimi çekerdi: Sansürden geçen, hükümetçe onaylanan kitapları satan dükkânlar müşterisiz kaldığı halde yabancı kitapları satan dükkânlar iş yapıyordu. Geleneksel kültürün iflasının boşalttığı di-

mağları yabancı kültür dolduruyordu. Avrupa düşünürleri, tarihçileri, şairleri, yazarları sanki bizim kendi düşünürlerimiz, yazarlarımız olmuşlardı. Yabancı edebiyatın iyi etkileri ancak gençlik kuşağı arasında duyuluyordu... Kafalarımızda bütün ışıkların tümden söndürülmesinin eşiğine geldiğimiz için Avrupa kültüründen sıçrayan kıvılcımlar o ışıklan tutuşturuyordu. Eğer bugün içimizde düşünebilen, yazan, özgürlüğü savunan varsa, onlar bu kıvılcımların tutuşturduğu kafalardır. O karanlık ve gamlı günlerde bizim dostlarımız, yol göstericilerimiz Batı'nın bu fikir hazineleri oldu. Bizler düşünce sevgisini, özgürlük aşkını bu hazinelerden öğrendik. Düşün biçimlerimizin hepsinde, düzyazı ve şiirde görülen son gelişmeler Batı'dan esen rüzgârların ürünüdür."[30]

1908'in coşkunluğu içinde, Hüseyin Rahmi'nin abartmaya kaçtığını sanabiliriz. Fakat en yüksek iki öğretim çevresinde hikmet veya felsefe öğretimine karşı çıkış ile o dönem yazılarının taranmasından çıkardığımız Batı yazarlarının adlarının bir listesini verirsek yukarıdaki tanımlamanın abartma olmadığını görürüz. Ölü doğmuş Darü'l-fünûn, Abdülhamit zamanında 1900 yılında diriltilmişti. Bunun tabiat bilimleri bölümünde o zaman Avrupa'da da kullanılmakta olan bir terimin karşılığı olarak "hikmet-i tabiiye" adlı bir ders okutulacaktı. "Hikmet" sözcüğünün ürküntü yaratacağından korkan Eğitim Bakanı Zühtü Paşa, onun yerine Fransızca'daki terimi alarak fizik adı altında bu dersi koydurmak gibi kestirme bir yol buldu. Bugünkü bu sözcüğü o korkuya borçluyuz. Mülkiye okulunda felsefe dersi verilmesi kararına karşı, ubudiyet gösterisi olarak, öğrenciler "bizi gâvur edecekler" gerekçesiyle boykotta bulundular.[31] Meşrutiyet zamanına kadar felsefe okutulmamıştır. Bir de o zamanın yayınlarından çıkardığımız Batılı yazar ve düşünürlerin adlarına bakalım: Haeckel, Schopenhauer, Büchner, Danvin, Draper, Renan, Taine, Spencer, Le Bon, Poincare, Ribot, Richet, Flammarion, J. S. Mili, Flaubert, Balzac, Zola ve ikinci, üçüncü derecede sayılabilecek daha birçok ad. Bunlar yalnız 1908 Devrimi'nden önceki yayınlarda rastlanan adlardır. Düzenli bir bilim ve felsefe eğitimi olmayan bir ortamda bu kişilerin düşünlerinin gerçek anlamları, gereği gibi değerlendirilememiş olabilir; fakat bu adlar bize Avrupa'nın ne kadar materyalisti, natüralisti, dehrîsi ve *rouge'u* varsa, Abdülhamit'in gümrük duvarlarını aşarak kafalara ulaştığını gösterir. Her baskı düzeni gibi, Abdülhamit rejimi de düşünceyle baş edememiştir.

Şarklılık, çoktan beri bu dönemde olduğu kadar idealleştirilmemişti; fakat Batı da hiçbir zaman bu baskı rejimi döneminde olduğu kadar idealleştirilmemiştir. Aydınlar için şimdi orası özgürlüğün, kişi onurunun, aklın, dürüstlüğün, konforun, güzelliğin ve sanatın dünyasıydı. İçinde yaşadıkları çevrede sevilecek, esin-

lenecek, kendilerini ondan saydıracak hiçbir şey yoktu. Bu çevre, gerilik, aşağılık, kötülük ve kokuşmuşluk çevresiydi. *"Hayat-ı muhayyel"* dünyası yeni kuşak gençliği için Avrupa'daydı.

Fakat kuşağın bu isyancılığının siyasal rengi yoktu. Bunlar anayasa hastaları değillerdi. Ne liberal, ne sosyalist, ne de anarşisttiler. Bununla birlikte, düşünlerinde bunların her birinden bir parça, bir koku vardı. Çarlık Rusyası nasıl kendine özgü, çevresine yabancılaşmış devrimci tipine yol açmışsa, Abdülhamit otokrasisi de kendine özgü aydın tipini yaratmıştı. Bu tipi tanımlamak için Batı'dan gelen ideolojilerin adlan (liberal, sosyalist, anarşist terimleri) yeterli değildir, yanıltıcıdır. Bu çağın genç kuşağı, Avrupa düşüncesinde ün kazanan yazarların yazılarındaki natüralist, materyalist, ateist, sosyalist ya da anarşist argaçlardan kendi kafalarına uygun bir düşünce kumaşı dokudular ki, bunun en ayırıcı yanı geçmişi red, çağa koşmak, ona ayak uydurmak isteğidir.

Siyasa alanından çok edebiyat alanında kendini gösteren bu düşünüşe karşı olanlar, özün ne olduğunu anlamadıkları için, onlara kendi açılarından alışılan yaftalar yapıştırıyorlardı. Bazılarına göre bunlar dinsizdi; bazılarına göre gâvurdu; daha kültürlü olanlara göre sosyalist, ya da anarşisttiler. Daha insaflı olan, sert bir sosyalizm düşmanı olmakla birlikte, yeni kuşağı da destekleyen Ahmet Mithat bunlara Arapça "dehrî" sözcüğü kadar halka yabancı, fakat Arapça değil Frenkçe bir ad takti: *"dekadan"'lar* Edebiyat alanında yıllarca bir dekadanlar tartışması sürdü.[32] "Dehrî"ler (yani çağdaşçılar), şimdi *decadent* (yani köksüzleşmişler, yabancılaşmışlar) oluyorlardı; fakat "dekadan" biçiminde yazılan bu sözcüğün gerçek anlamını çok kimse bilmediğinden *jeune*'ler ve *rouge'ların* yanı sıra Ahmet Mithat Efendi de "umacılar" sözlüğüne yeni bir katkıda bulunmuştu. Bunlar Afganlı Cemalettin'in umacısı olan "neyçirî'lerin Türk eşleri idi.

Bu Fransızca'dan bozma dekadanların en tehlikeli saydığı bir tanesini, Ahmet Mithat Efendi'nin kendisi küçük bir kitabında acıyarak bize tanıtır. Bu, yakından tanıdığı ve takdir ettiği Beşir Fuat'tır (1852-1887). Bir subay olarak yetişmiş, ordudan ayrılarak yazarlığa ve gazeteciliğe, edebiyat eleştiriciliğine girmişti. Ahmet Mithat'a göre son derece bilgili, gayet iyi bir dost ve çok yurtsever bir aydındı. Fakat kurtulunamaz bir hastalığa yakalanmıştı: Dinsiz ve materyalistti. Gerçi, "Avrupa'nın rahatını bozan şu sefil sosyalistler güruhundan değilse de" Arapça ve Farsça-'yı öğrenmediğinden, "bir Müslüman'da ve Osmanlıda böyle eksikliklerin sonucunun ne olacağını" kestirmek mümkündü. Çünkü bunun sonucu olarak Beşir Fuat kendini öldürmüştü (Beşir Fuat, görünüşte bir aşk meselesi yüzünden intihar etmiş ve cesedinin bilimsel inceleme yapılması için Tıbbiye'ye verilmesini vasiyet etmiş-

tir). Ahmet Mithat, Beşir Fuat'ın hayatını ve intiharını, dekadanlara bir ibret olarak ve materyalistleri bekleyen sonun ne olduğunu göstermek için yazmıştı.[33]

Ahmet Mithat Efendi, üzülerek yazılmış gibi gözüken bu müraice kitabında Beşir Fuat'ın yalnız şeriatçılara karşı değil, Namık Kemal'in idealizmine ve romantizmine karşı gelen bir edebiyat eleştirmeni olduğunu belirtmemiştir. Namık Kemal, ilhamını Victor Hugo'dan alırken, Beşir Fuat Diderot, d'Holbach, d'Alembert'den, Büchner'den alıyor; fakat kendi zamanında Fransa'da edebiyat alanında Balzac, Stendhal ve Emile Zola'nın eserlerinde temsil edilen realizmi savunuyordu. Tıp ve öteki bilimler alanında bilimsel metodolojinin gelişmesini tanımaya çalıştığı gibi, Batı'da "sosyoloji" adını taşıyan yeni bir bilim kolunun başladığını görmüş olan ilk Türk aydınıdır. Fakat, belki hepsinin üstünde, Batı felsefi düşüncesiyle Ortaçağ ve Doğu düşüncesi arasındaki farkın özünün, bilimsel realizmde olduğunu kavrayan ilk Türk aydını o olmuştur. Ahmet Mithat'ın müraice yazılmış kitabı bize bu yanları tanıtmaz.

Bununla birlikte, Türk aydınları henüz Avrupa'daki belli başlı felsefî cereyanların tarihini bilmedikleri gibi, bilimlerin gelişmesinin düşünme üzerindeki etkilerini ve özellikle bunun toplum düşüncesindeki yansımalarını bilecek aşamaya da gelmemiş bulunuyorlardı. Baskı rejimi altında, Avrupa'daki toplumsal ideolojileri tanıyabilecek durumda olmadıkları gibi, o zaman kolay kolay gidilmez bir ülke olan Batı'nın toplum hayatını da bilmezlerdi. Sosyalizm, anarşizm gibi sözcükler sadece Avrupa'nın hastalıklarının adı olarak geçer; İslâm ve Osmanlı geleneklerinden her ayrılış böyle kötü adlarla yaftalanırdı. Emile Zola'dan söz etmek anarşistlik ya da nihilistlik sayılırdı. Onun için gerçekte ne bir materyalist felsefe düşüncesi, ne edebiyatta realizm ya da natüralizm, ne de sosyal bir ideoloji olarak sosyalizm gibi şeylerden söz edilebilir. Ancak Fransız dili yoluyla Avrupa'dan gelen fikir ışınlan, Abdülhamit'in kestiği prizmadan geçtikten sonra öyle bir düşünce biçimi meydana getirdi ki, Bati sözcükleriyle bunu tanımlamak için *"ütopyacı bireycilik"* teriminden daha uygununu bulamıyorum.

Ütopyacı bireycilik, 1896'dan sonra başlayan "Yeni Edebiyat" *(Edebiyat-ı Cedide)* akımının ideolojisidir. Yeni edebiyat yazarları, Avrupa'daki natüralizm, realizm, sosyalizm fikirlerini taşıyan kitapları okudukları halde, bunların etkisi altında geliştirdikleri düşünce biçimi bunların hiçbirine uymaz; hattâ her birine yer yer aykırıdır. Bu düşün akımlarını temsil eden ideolojiler, Yeni Edebiyatçıların kafasında idealleşen, özlenen bir ütopya olan Avrupa uygarlığı görüşünü sakatlayacak şeylerdi. Onlar Avrupa'nın *toplumunu* değil, *kişisinin* maddî hayatını, konforunu, çevresinin maddî ileriliğini, kişinin yaşamında özgür oluşunu hayal güçlerinde güzelleştiriyorlardı. Sınıf eşitsizlikleri, cinayet ve yoksulluk, bankerleri ve

sömürülmüş kömür işçileri, ya da *Nana'lan* olan bir toplum bu güzelleştirilmiş tabloyu çirkinleştiriyordu. Bu yüzden ilgilerini Stendhal, Balzac, Flaubert, Zola gibi büyüklerin rahatsız edici eserlerinden, daha aşağı kalitedeki yazarların kitaplarına yönelttiler.

Yeni Edebiyat okulunun Tevfık Fikret, Halit Ziya ve Hüseyin Cahit gibi en başta gelenlerinin hiçbiri Avrupa anlamıyla realist değildi. Kendi çevreleri onları bireyci olmaya zorluyordu. Toplumcu ideolojiyi de anlayamazlardı, çünkü, Ahmet Mithat Efendi'ye hak verdirecek kadar toplumsal köksüzlük içinde yaşayan dekadandılar. Namık Kemal, Avrupa'da bulunduğu kısa süre içinde ulusçu liberal devrimcileri, hattâ bazı sosyalistleri tanıdığı halde onun İslâm ve Osmanlı romantizmine karşı bunların nasıl hiçbir etkisi olmamışsa, Yeni Edebiyatçılar da uzaktan, kitaplardan ya da ziyaretçilerle misyonerlerden öğrendikleri Batı'nın kendi çevrelerine uygulanacak fikirlerini benimseyecek durumda değillerdi.

Böyle olmakla birlikte, onlardan bize kalan edebiyat yine de önemlidir. Büyük edebî değere sahip olmaktan çok, o zamanki çevrelerinin ütopyacı bireycilerin kafasındaki yansımalarını, gerçekten kaçışlarını, gözlerini başka modellere çevirmiş olmalarını gösterir. O zaman, batılılaşma sorunu yeni bir açıdan tekrar ele alındı ve bundan "batıcılık" adını verdiğimiz görüş akımı doğdu.

8. Batıcılık

II. Abdülhamit dönemi batıcılığında çağdaşlaşma sorunu basit bir sorundu. Batı uygarlığından alınacak şeyler ancak "faydalı" olan yanlardı. Bunların İslâm uygarlığı üzerinde bir etkisi olmayacaktı. Zaten Batı'dan alınacak yanlar aslında İslâm uygarlığından Batı'ya gitmemiş miydi? Bu görüşte çağdaşlaşma, olduğu gibi kalmamak ya da daha sonra göreceğimiz İslamcılarda olduğu gibi, idealleştirilmiş olan ütopya olarak yaşayan İslâm altın çağına dönmekti.

Halbuki şimdi karşı karşıya gelmiş görünen kamplar, İslâmlık-Hıristiyanlık kampları değildir; *Şark* ile *Garp* kamplarıdır. Dinleri bir yana bırakarak Doğu ile Batı karşılaştırmasının ilk izlerini daha Ahmet Mithat Efendi'nin yazılarında bile bulmuştuk. Bu görüşe, dil çağdaşlaşması alanında onu tartışan Şemsettin Sami'nin (1850-1904) şu yazısında da rastlarız: "Şimdiye kadar Avrupa uluslarının dil ve edebiyatını bilmeyenler, Batı uluslarının yalnız maddî uygarlıkta üstün olduğunu kabul ederler; fakat kültürde, özellikle edebiyat ve şiirde, tarihte, dil bilimlerinde bizden aşağı olduklarına inanırlardı. Bir kültürün her yanının birbirine bağlı olduğunu kavramamız gerekir. Bir uygarlık, sadece bir iki bilim koluyla ya-

sayamaz. Eğer Batı kültürce aşağı idiyse, maddî uygarlığını geliştiremezdi... Avrupa dillerini ve edebiyatlarını bilenler, bizim dil ve edebiyatımızın geri ve gelişmemiş olduğunu anlarlar. Avrupa edebiyatıyla tanışan bir Türk şairi artık o muğbeçeler, pîr-i mugan, harabat şiirlerini yazamaz... Bizim kendi edebiyatımızda da, Avrupa edebiyatında olduğu gibi düzyazı, hikâye, oyun ve roman türlerini geliştirmek zorundayız... Bizden önceki edebiyat kuşağı Batı'yı bir şarklı kılığına sokardı. Bugünkü kuşak Batı'ya daha yakından bakıyor ve bunu yapmakla çağdaş uygarlığa daha da yaklaşıyor."[34]

Anlaşma ve anlatma aracı olarak dilin çağdaşlaştırıcı rolünün anlaşılmasıyla yeni bir Batı görüşü doğuyor demektir. Batı uygarlığı bir bütündür; iyisiyle kötüsüyle birlikte bir bütün. Onun iyisi, kötüsünden kolay kolay ayrılamaz. "Gülü seven dikenine katlanacaktır". Yeni batıcılar bunu kavradıkları zaman, Abdülhamit rejiminin baskısı altında onun yıkıcı yanları işledikçe, onlar da o ölçüde Avrupa uygarlığını dikensiz bir gül bahçesi olarak görüyorlardı. Avrupa uygarlığının kötü yanları üzerinde gürültü etmeye ne hakkımız vardı? İslâm uygarlığının, yeni batıcıların deyimiyle, "Şark uygarlığının hangi iyi yanı vardı? İnsan, bu denli derin bilgisizlik, bu denli çirkinlik, bu denli ikiyüzlülük, bu denli idaresizlik, bu denli eşitsizlik ve bu denli fukaralık arasında nasıl aydınlık ve refah uygarlığını aşağı görecek kadar budala olabilirdi? Biz, günün birinde sönmeye mahkûm olan kendi dilenci varlığımız içinde, Batı uygarlığının hârikalarının karşısında hıyar beğenmeyen dilenciye benzemiyor muyduk?

Şark uygarlığı Avrupa uygarlığının sömürüsünden, saldırganlığından, düşmanlığından değil, *Şark uygarlığının kendisinin özünde kötü ve geri oluşu yüzünden* batmaya mahkûmdu. Batı uygarlığı özünde iyi ve yüksekti. Arap uygarlığından alınmış bir uygarlık da değildi. Ne Hıristiyan ne de Müslüman olan, yepyeni temellere dayanan bir uygarlık olduğu için iyi ve üstündü.

Uygarlığın dinden sıyrılmış görüşü de başladı demektir! Fakat Batı'nın bu dinden ayrı olan temelleri nelerdi? Bu sorun henüz sorulmuyor, üzerinde de durulmuyordu. Batıcıların çoğu edebiyat ve sanat adamlarıydı. Tarih, ekonomi, felsefe ve bilim dağarcıkları epey hafifti. Bu dönemin batıcılarının hayranlığı, tanımadığı, görmediği bir güzele vurulan duygulu bir gencin hayranlığı gibidir. Onlar, çirkinliklerden kaçıp, güzelliklere kavuşmanın özlemi içindeydiler.

Yeni batıcılık görüşünün ilk manifestosu (bildirgesi) Arapçılığa savaş bildirisi olarak başladı. Bu savaşın ilk top ateşini başlatan, "Gavgacı" Hüseyin Cahit (1875-1957) olmuştur. Hüseyin Cahit'in yazısı, Meşrutiyet'in geri gelişinden on yıl önce, sansürün satırından kurtulabildiği kadarıyla çıkmıştı. *Edebi Hatıralarını* 1935'te yazarken, o yazısına satır atılmış biçimiyle bile nasıl izin çıktığına

şaştığını söyler. Ele aldığı yazı, o zamanın modası olarak Avrupalıların bilimlerini ve uygarlıklarını Araplardan aldıklarını ispat için yazılmış bir yazı dizişiydi.[35] Hüseyin Cahit, kendi yazısını o zaman neden yazdığını 1935'te şöyle anlatır: "... O zaman yayınlarımızda güçlü bir Arapçıhk modası vardı. Ama her şeyde. Türkçe mi yazacaksınız? Arapça öğrenmek zorundasınız. Dinimizi mi öğreneceksiniz? Arapça kitapları okuyacaksınız, Araplardan öğreneceksiniz. Bu fikirler içimde isyan yaratıyordu. Şurada, yanı başımızda bütün uygarlığı kendinde toplayan Batı uygarlığı duruyor; yaşama, özgürlük, kültür, sanat ve refah orada... bizse burada çöküntü ve küçültülme içinde, boyunduruk altında yaşarken Çin duvarları içine hapsedilmiş gibi... uygarlığın ışıklarına, seslerine, akımlarına karşı gözlerimizi, kulaklarımızı, ruhumuzu kapayacaktık. Uygarlık mı? Araplar yaptı! Bilimler mi? Arapların kitaplarında! Hayat mı? Bizde! Ahlâk, fazilet mi? Bizde bol bol var!... fakat, bunların hepsi doğru olsa bile bu Arap uygarlığının ve bilimlerinin ne yaran vardı?... Bu şark kültürü, İslâm uygarlığı, Arap bilimleri iddiaları, milleti uyuşturmak, yanı başımızdaki hayatın akışına katılmaktan bizi alıkoymak için her yazıda boyuna tekrarlanıyordu. Milletin üzerine çöken, kalın, siyah bilgisizlikten başka bir de durumumuzla övünmek, Avrupa'yı aşağı görmek gibi çifte bir cehalet içindeydik."

Hüseyin Cahit, o zamanki yazısının sansürden kurtulan parçasında şunları yazmıştı: "İstesek de istemesek de Avrupalılaşmak zorundayız. Nasıl giydiğimiz pantalon Avrupa'dan geliyorsa... edebiyatımız da oradan gelecektir... Arapların bütün tarih kitapları dilimize çevirilse de yine Avrupa'ya bakmak zorundayız. İbn Haldun'un tarih felsefesi tarih biliminin çocukluk çağına aittir. O zamandan beri çocuk büyüdü; Almanya'da delikanlılaştı; hattâ yaşlandı; hayır zavallı öldü bile! Yeni tarih bilimi bize Araplardan değil, Avrupa'dan gelecektir. Bugün Arap biliminin tarihi bize ancak bir şeyi, o zamanki tarih bilgisinin durumunu öğretebilir. Arap bilimlerinin öğrettikleri üzerine yazılan yazılar bana tek bir şey öğretti: Arap uygarlığından ebedî olarak kurtulduğumuzu! Eğer Arap uygarlığına minnettarlığımız şu Arap bilimleri içinse, hiç tereddütsüz ondan kendimizi kurtarabiliriz. Bugünkü astronomi araçları, makineleri, askerlik yöntemleri ve teknikleri, coğrafya keşifleri, tıp bilimlerindeki gelişmeler karşısında... Arapların şu zavallı bilimleri çocuk oyuncağı gibi kalır... İslâmlığın 14. yüzyıl dönemine lâyıksak, şu Arap kitaplarını bırakalım da kafalarımızı zamanımızın bilim ve teknikleriyle dolduracak modern kitaplara sarılalım. Evet, bunları Araplarda değil, ancak Batı'da bulabiliriz."[36]

Hüseyin Cahit'in bu yazısı İslamcılar, daha doğrusu, Arapçılar arasında şiddetli bir hiddet yarattı. Bunların en azılılarından, o zamanlar genç bir cami vaizi

(ders-i âm), mütareke döneminde de şeyhülislâm olan Mustafa Sabri Efendi, buna sert bir cevap yazdı ve dekadanların fazla ileri giderlerse kafalarını kaybedebileceklerini hatırlattı. Genç hoca efendi, özellikle iki noktaya çok içerlemişti: Arap bilimlerinin aşağı görülmesi ve "bizden" söz edilmesi. "Biz" kim oluyorduk? Bizim, Arapların yanında ne yerimiz vardı? Araplara saygı ve bağlılık İslâmlık'ın bir gereğiydi; bu, Osmanlılık gibi bir siyasal çıkar bağlılığı değil, bir din borcuydu.[a] Arap bilimleri, kelâm, usûl, edebiyat ve hepsinin üstünde "o güzelim fıkıh bilimi" şimdiye kadar kimse tarafından bu denli küstahça alaya alınmamıştı.[37]

Yeni batıcıların anlayışıyla Avrupa ve Asya uygarlıkları ve Türk çağdaşlaşmasının niteliği üzerinde de yeni bir görüş doğdu. Bu yeni görüşe yine Hüseyin Cahit'in 24 Nisan 1898 tarihli bir yazısında rastlarız.[38] Tanzimat yeni bir toplum biçimi geliştirmeye doğru değişmenin temellerini atmıştı. Bu, Asya uygarlığından olan bir toplumun Avrupa uygarlığına geçmesi demekti. Kafalar, çağdaş yeni dünyanın geleneksel dünya türünden olmadığını kavramaya başlamıştı. Avrupa uygarlığının dışındaki toplumların ancak Avrupa'dan fikirler alarak kendilerini çağdaş uygarlığa uyacak biçimde değiştirmek zorunda oldukları görülüyordu. Fakat bunun arkasından bir geri tepme geldi. Kalın bir ikiyüzlülük perdesine bürünen bu tepki, Batı'ya karşı nefret yerleştirme amacını güdüyordu. Dış görünüşünde Batı'dan bir şeyler alma zorunluluğunu kabul ediyor; fakat Batı uygarlığının ancak "iyi" yanlarının alınması fikrini tekrarlıyordu. Bu, örtülü bir yoldan Batı'ya karşı olmaktan başka bir şey değildi. 1896'da yeniden Batı'ya dönüş akımı başladı. Hüseyin Cahit bununla "Yeni Edebiyat" akımını kastediyor. Onların görünüşündeki yenilik şundadır: Batı'dan alınacak yanlar, ancak bütün insanlığa uygulanır yanlar; kendi yerimize, zamanımıza ve olanaklarımıza uyacak biçimde kendi ulusal başarılarımızı gerçekleştirmede öncü olacak ilkeler olacaktır.

Fakat bu görüşü asıl işleyen adam batıcıların "ideal tipi" diyebileceğimiz Tevfık Fikret (1867-1915) olmuştur. Tevfik Fikret'in 1908'den önce yazılmış şiirlerinin çoğu geleneklere ve gericiliğe saldın şiirleridir. Uzun şiirlerinden biri olan "Sis", Abdülhamit rejimine karşı isyanın şiiridir. Gelenekçi ve dinci düşünceye karşı isyan, Tevfik Fikret'te gelenekçi ve dinci ahlâka karşı çevrilmiştir. Afganlı Cemalettin'den Ahmet Mithat Efendi'ye kadar "dehrî" daima ahlâk düşmanı olarak gösterilmişti. Çünkü onların düşünüşünde ahlâkın kaynağı dindir. Yeni Edebiyatçılarda, özellikle Tevfik Fikret'te ahlâk sorunu ana sorundur; fakat buradaki dinci ahlâk değil, insancı ahlâktır. Bu da geleneklerden sıyrılmak, akla tam özgürlük vermek ve kişiyi bütün insanlığın bir üyesi, bir

a Buraya, "Ahmed Naim'in öncüsü" notu düşülmüş.'

kardeşi yapmak sorunudur. Tevfik Fikret'in deist ahlâk görüşü, en güçlü olarak ünlü "Tarih-i kadîm" şiirinde gözükür. Bu şiir, insanın baskı rejimi altında, eşitsizlikler içinde ikiyüzlülük ve kölelik ruhuyla nasıl yozlaştırıldığının bir hikâyesidir. Şair, geçmişin kötülüklerine karşın, uzun, karanlık gecenin bir gün sona ereceğine, yeni bir sabah doğacağına inanıyor. Fakat bu devrimi kim yapacaktır? Birçokları, bunun ancak Tanrı'nın bir mucizesi olacağına inanıyor. Fakat bütün bu sefaletler, acılar o Tanrı adına sürdürülmüyor mu? Şu küçük tanrılar, o büyük Tanrı'nın yeryüzündeki gölgeleri değil midir? Dünyadaki tanrısal egemenliklerinde kendi resullerini, kendi cehennemlerini, kendi cellatlarını kuran, kendi cennetlerinde yaşayan müstebitlerin prototipi olan bir Tanrı bunu nasıl yapabilir? Hayır, müstebit bir Tanrı, insanlığın Tanrısı olamaz. Ancak insanlığı seven, ona acıyan Tanrı, Tanrı olabilir. Din babalarının anlattığı öteki Tanrı insanlığı köleleştirmek, kafalarını zincirlere vurmak için uydurulmuş bir efsanedir. Artık şüphe ona meydan okuyor. Şimdi akıl Hakk'ı (doğruyu) arıyor ve onu bütün büyüklüğüyle bulmuştur. Aklın meydan okuduğu Tanrı'ya, yalandan başka bir şey olmayan o Tanrı'ya inananlar, ona gözyaşı dökenler yalnız ikiyüzlüler ve cahillerdir. Bu akıl dininin inançlarını oğlu için yazdığı "Amentü" (İnanıyorum) adlı şiirinde açıklar: İnsanın haysiyetine inanç, kardeşliğine inanç, kendini yükseltme gücüne inanç, kişi özgürlüğüne inanç ve aklın dünyayı değiştirme gücüne sonsuz inanç!

Fikret'in inançları Meşrutiyet dönemi kuşaklarının ülküleri olacaktı. Her yanda geçmişin şan ve şereflerinden söz edilen bir dönemde, "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi"nin altında bunları şakıyanların hüküm sürdüğü bir dönemde, Tevfik Fikret'in şiirleri hem devrimci, hem yapıcıydı. Yapıcı yanı, bu yeni değer ve idealleri şeriat kokusundan arınmış bir şiir diliyle vermesindedir. Namık Kemal'in vatanseverlik erdemleri olarak getirdiği yeni moraliteyi sunan şiir ve oyunları, yalnız kulaklara sesleniyor, kaba, şoven heyecanlar yaratabiliyordu. Tevfik Fikret'in insancı moralitesi ise, kan, ateş, kılıç, savaş heyecanları yaratmaz: akla seslenir. Fikret'in gösterdiği idealler insanın erişemeyeceği yüksekliklerde kalmışların idealleri değildir. Bu ideallerin merkezi insandır ve onlar her insan içindir. Şimdiye kadar inkâr edilen, aşağı görülen, haysiyet ve şeref sahibi olmaya liyakatsiz görülen insan içindir! Çağdaş bireycilik ve deist liberalizmin ahlâkiyatını edebiyatımıza getiren Fikret olmuştur.[39]

Tevfik Fikret'in yeni moralitesinde de, batıcılara özgü ütopyacı bireycilikle ilişkili Batı anlayışını görürüz. İhtimal ki, Abdülhamit'in İngiliz aleyhtarı politikasına bir tepki olarak Anglosakson hayranlığıyla birlikte Batı uygarlığının özünün

bireycilik, özgürlük ve onları besleyen eğitim olduğu görüşünü savunur. Meşrutiyetin politik akımlarının birinde bunun daha belirli bir ideoloji ve kalkınma programı olarak ortaya çıkacağını ileride göreceğiz.

Notlar

1 Bkz. Toynbee, VIII: 692-695.

2 Emile Lacoine, "Elektriğin memleketimizdeki tatbikatı", *Tercüman-ı hakikat ve Musavver Servet-i Jünûn* özel sayısı (M313/1895): 38-40.

3 Hafiye ve jurnalcilik örgütünün gerçek kurucusunun Kanun-ı Esâsî yıllarında saray başsekreteri olan Küçük Sait olduğu söylenir. Ünlü 113. maddenin yazan da odur; bkz. İnal, *Sadrazamlar,* II: 346-347. Evhamhlıkta ve kurnazlıkta Abdülhamit'e taş çıkartan bu zat, sonra paşa ve ondan son ra yalnız Abdülhamit döneminde değil, Meşrutiyet döneminde de sadrazam olmuş, Devrim'den sonra 113. maddenin yazılmasındaki payını inkâr etmiştir. Delikanlılığı zamanından beri Yeni Os manlılar arasında bulunan. Meşrutiyet döneminde onların tarihini yazan Ebüzziya Tevfık'in bile jurnalcilik yaptığı söylenir. Abdülhamit zamanında bir ara Konya'ya sürüldüğünden, belki de ken dini korumak için o kervana katılmış olabilir. Abdülhamit'in düşmesinden sonra jurnal evrakını in celemeye memur edilen komisyon, bunlar arasında öyle kişilerin adlarına rastlamıştı ki, bunların yakılmasından başka çare görülememişti. Bu bilgi, söz konusu komisyonda bulunduğunu söyleyen General Refet Bele tarafından nakledilmiştir. Kurtanlabilen bilgiler bile, 27 Mayıs 1960'tan sonra bunları açıklayan bir kitabı okuyanları hayretler içinde bırakmıştır. [YN: Söz konusu yayın için bkz. Asaf Tugay (yay.), *İbret.-Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler* (İstanbul, tarihsiz)].

4 Denildiğine göre, Boğaz vapurlarında geceleyin kullanılan ışıldakların sadrazam ile şeyhülislâm ko nak ya da yalıları arasında yanıp söndüğüne dikkat eden bir jurnalci, bunun bu iki önemli kişi ara sında (belki de bir komplo için) gizli bir işaretleşme olduğuna hükmederek jurnalini sunmuş; bunun üzerine vapurlarda ışıldak kullanılması yasak edilmişse de bunun da tehlikeleri görülerek vazgeçil miştir. Böyle yönetimlerde herkese jurnal verme özgürlüğü tanınınca nasıl bir jurnalcilik enflasyonu olmuşsa, onun arkasından gelen dönemlerde de bunlar hakkındaki rivayetler enflasyonu olduğunu hatırlatmak, bu rivayetleri doğrulukları meydana çıkarılıncaya kadar (ki böyle bir şey olacağını san mıyoruz) bunların sadece yaygın rivayetler olduğu noktasına okuyucunun dikkatini çekmek gere kir. Bunların bazılarının, jurnalcilerin kendileri tarafından yayılmış olması ihtimali bile vardır. Jurnal edilen ve Yıldız'da sorguya çekilen bir albayın anlattığı korkunç sahne için bkz. İsmail Hakkı, *Vatan uğrundayahut Yıldız mahkemesi* (Kahire, İ1İ326/1908).

5 Von der Goltz'un *FrankfurterZeitunğ*'da çıkan mektubu, *içtihat,* 71(1329): 1566'da yayımlanmıştır.

6 Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahsin Paşa, *Abdülhamid ve Yıldız Hatıraları* (İstanbul, 1931).

7 Musa Kâzım, *Devr-i istibdat ahvali ve müsebbipleri* (İstanbul, 1327/1911), s. 29.

8 Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıralarım* (İstanbul, 1930), cilt I, s. 109; sadeleştirilmiş yeni baskısı: yay. Alpay Kabacalı (İstanbul, 1993), s. 89-90; bu kitapta dönemin basınının durumu üzerine bol bilgi mevcuttur; edebiyat dünyasının durumu üzerine bkz. Hüseyin Cahit, *Edebî Hatıralar* (İstanbul, 1935), s. 161-169.

9 Musa Kâzım, 34. ,

10 Ahmet İhsan, 1:142-143; yeni baskısı, s. 112-113.

11 Hüseyin Cahit, 103.

12 "Bir yıldızböcegi ile bir yolcu", *Mecmua-ifünûn,* I, 1 (hl300/1882): 31.

13 Çarlık Rusyası'nda da böyle "netameli" sözcükler vardı. Örneğin, Lester Ward adb, zamanında ünlü bir sosyologun *Dynamic Sociology* adlı yapıtı Rusça'ya çevrildiği zaman adının dinamiti hatırlataca ğı gerekçesiyle kitap toplatılmıştı. Fakat Rusya'da çok geniş ve kökleri eskiye kadar giden (Dekab-rist'lerle aristokrasi ve ordudan başlayan) geniş bir aydın kitlesi vardı.

14 Bkz. Namık Kemal, *Renan müdâfaanâmesi* (İstanbul, 1326/1910); Ş. Mardin'in satırları (359-361), özellikle Şinasi ile Kemal arasındaki farkı göstermesi bakımından çok iyidir.

15 Bkz. *Tarik,* özellikle sayı 789, 5 Haziran 1886.

16 Mektubun İngilizce çevirisi için bkz. Nikki R Keddie, *Sayyidjamâl ad-Dîn 'al-Afghânî': A Political Biography* (Berkeley ve Los Angeles, 1972), s. 133-138. Mektupta tarih ve yazıldığı kişinin adı yoktur. Sadrazamlardan birine yazıldığını farzedersek bu 1878'de (4 Şubat-18 Nisan arası başvekil olan) Veflk Paşa, (28 Mayıs-4 Haziran arası sadrazam olan) Rüştü Paşa veya (4 Haziran^ Aralık arası sadrazam olan) Safvet Paşa olabilir. Sezgimiz doğru ise, farklı nedenlerle üçünün de Afganî'yi ciddîye almadıklarını tahmin edebiliriz.

17 Bu kitabın son zamanlarda yapılan Türkçe çevirisi için bkz. Cemaleddin Afganî, *Tabiatçıltğı Red,* çev. Aziz Akpınarlı (Ankara, 1956).

18 Keddie, 384-388.

19 Wilfrid Scawen Blunt, *The Future qf islam* (Londra, 1882), 2, 4 ve 5. bölümler.

20 Lothrop Stoddard, *The New World of Islam* (New York, 1921), s. 64'te "Sultan tabii olarak Cemaı'i sevinçle karşıladı ve onu hemen Pan-İslâm propagandası bürosunun başına getirdi" der. Afganî ef sanesini yayan bazı Batılı yazarların uydurmalarının örneklerinden biri budur. Gerçekte, ne böyle bir büro vardı, ne de Afganî onun başına getirilmişti. Afganî efsanesi Hint ve Pakistan Müslüman aydınlan arasında aşın yaygınlıktadır. Fakat Türkiye'de yaşayan bir Afganî efsanesi bile vardır.

21 Afganî hakkındaki efsanelerden biri de onun anayasacı bir devrimci olduğu, Abdülhamit'e karşı Jön Türk ayaklanmasının onun etkisi altında hazırlandığıdır. Afganî'nin İstanbul'a ilk gelişi za manındaki padişahın Abdülhamit olduğunu sanacak kadar tarih olaylarından habersiz olan bir yazarın şu kitabına bkz. Charles Clarence Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (Londra, 1933), s. 12. Aynı iddiayı Türkiye'de de yapanlar olmuştur (Nurettin Artam, *Aylık Ansiklope di")* . Bazı Türkçüler de Afganî efsanesinden kendilerine bir pay ayırmışlardır. Türkçülük önderle rinin tarihini yazan Yusuf Akçura, kendine özgü gizli alaycılık ve şüpheciliği ile Mehmet Emin'in (Yurdakul) Türkçülük ilhamını Afganî'den aldığını kendisine söylediğini kaydeder. Da ha hayalî bir iddia, eğer Akçura tarihlerde yanılmamışsa, Ahmet Ağaoğlu'nun iddiasıdır. Akçu-ra'nın yazdıklarından anlaşıldığına göre, Ağaoglu 1888-1894 arasında Paris'te bulunmuştur. Akçura şöyle yazar: "Ahmet Bey otobiyografisinde diyor ki: İslâm âlemi mütefekkirlerinden Ce-malettin-i Afganî hazretleri Paris'teki ikametleri esnasında benim vazî (mütevazı) meskenimi başkalarına tercih etmek lûtfunda bulunmuşlardı ve haftalarca beraber kalmıştık". Afganî Pa ris'te 1883-1885 yılları arasında bulunmuştur; bkz. Keddie, 449. Akçura'nm üslûbundan Ah met Bey'in mübalağasını şüphe ile karşıladığı sezilir; bkz. Akçuraoğlu Yusuf, "Türklük fikri, türkcülük cereyanı, Türk Ocakları", Akçuraoglu Yusuf (yay.), *Türkyılı* (İstanbul, 1928) içinde, S. 377-378 ve 425-426.

22 Dış borçlar ve sermaye yatırımları üzerine bkz. Farvus, *Türkiye'nin can daman,* çev. Emin Reşit (İstanbul, 1330/1914); 2. baskı: Muammer Sencer (yay.), *Türkiye'nin Malî Tutsaklığı* (İstanbul, 1977), Herbert Feis, *Europe, the World's Banker, 1870-1914* (New Haven, 1930), s. 293-360 ve Blaisdell.

23 Bu mektup önce *Şark,* 1 (1298/1882): 10-19'da çıkmış, sonra*Mukaddime-iCelâl,* 3. baskı (İstan bul, hl309/1891)'de tekrar basılmıştır.

24 Bkz. Fatma Aliye, *Nisvân-ı İslâm* (İstanbul, hl309/1892); yeni harflerle 2. baskı: Mübeccel Kızıl-tan, *Fatma Aliye Hanım: Yaşamı-Sanatı-Yapıtları ve Nisvan-t İslâm* (İstanbul, 1993). Genel ola rak kadınlığın durumu üzerine bkz. Şemsettin Sami, *Kadınlar* (İstanbul, 1296/1879); yeni baskısı: yay. İsmail Doğan (Ankara, 1996).

25 Mahmut Esat, *Taaddüd-üzevcat* (İstanbul, hl316/1898). Burada Fatma Aliye'nin cevabıyla İsma il Gaspirinski'ye verilen cevap da vardır.

26 Ahmet Mithat "Merahil-i terakki", "Biz nereliyiz?", "Avrupalılaşmaktaki tehlike" ve "Vazifemiz", *Tarik*, sayı 4614-4617, 27-30 Teşrin-i evvel 1314/8-11 Kasım 1898.

27 Hüseyin Cahit, 51 [YN: II. Abdülhamit yönetimince "evrâk-ı muzırra" olarak adlandırılan bu tür ya yınların postahanelerden alınıp dağıtılması hakkında birincil bir kaynak için bkz. Leskovikli Meh met Rauf, *lttOıatve Terakki Ne İdi,* 2. baskı, yay. Bülent Demirbaş (İstanbul, 1991)].

28 Ahmet Mithat, *Fatma Aliye Hanım yahut bir muharrire-i osmaniyenin neş'eti* (İstanbul, hl311/1893), s. 88; yeni harflerle 2. baskı: Müge Galin (yay.) ve Lynda Goodsell Blake (çev.) (İs tanbul, 1998), s. 64.

29 Hüseyin Cahit, 26.

30 Hüseyin Rahmi Gürpınar, "Önsöz", *Şıpsevdi-*, bu roman Abdülhamit sansürü tarafından yasaklandı ğı için 1912'de çıkmıştır.

31 Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul, 1939), cilt V, s. 1415-1417,

32 Bu ad, Fransa'da Baudelaire, Verlaine ve Mallarmé gibi şairlerin temsil ettiği edebiyat akımına veril mişti. Bunların, aşın uygarlaşmış Batı toplumu içinde çöküş alameti sayılan hasta ruhlu kişilerin iç duygularını şiir diline getirişleri için kullanılıyordu. Geniş anlamı ile toplumdan yabancılaşma, kök-süzleşme anlamına gelir. *Décadent* tartışmaları için bkz. Hüseyin Cahit, *Kavgalarım* (İstanbul, 1326/1910).

33 Bkz. Ahmet Mithat, *BeşirFuad* (İstanbul, hl304/1887; yeni harflerle 2. baskı: İstanbul, 1996); ay rıca bkz. Orhan M. Okay, *BeşirFuad, İlk Türk Pozitivist ve Natura/isti* (İstanbul, 1969). Hüseyin Cahit, Beşir Fuat'ın Büchner'in "Madde ve Kuvvet" adlı eserini çevirdiğini söylerse de *[Edebi Hatı ralar,* 36), kendisi hakkında biricik monografiyi yazan Okay, "elimize böyle bir eser geçmemiştir. Belki o devirde karşılaşması muhtemel bir reaksiyonu önlemek için tercüme edip bastırmamış ve el den ele dolaştırmış olduğu düşünülebilir" der (s. 185).

34 Bkz. "Lisan ve edebiyatımız", *Tercüman-ı hakikat ve Musavver Servet-ijunûn* özel sayısı (M313/1895), S. 89-91.

35 Hüseyin Cahit, "Arab'dan istifade edeceğimiz ulûm", *Tarik,* sayı 4630, 12 Teşrin-i sânî 1314/25 Kasım 1898. Hüseyin Cahit, bu yazıyı *Kavgalarım* kitabına almıştır (s. 96-108); yazının bir bölü mü için bkz. Suat Hizarcı, *Hüseyin Calıit Yalçın* (İstanbul, 1969), s. 52-55.

36 Hüseyin Cahit, *Edebî Hatıralar,* 85-87.

37 Mustafa Sabri, "Cüretli bir dekadan", *Malûmat,* 163, 3 Kânun-ı evvel 1314/16 Aralık 1898; Hüse yin Cahit, bu yazıyı da *Kavgalarım* kitabına almıştır (s. 109-114).

38 Hüseyin Cahit, "Edebiyat-ı cedide, menşe ve esasları", *Kavgalarım* içinde, s. 37-50; bu yazının bir kısmı için bkz. Hizarcı, 50-51.

39 Köprülüzade Mehmet Fuat, *Tevflk Fikret ve ahlâkı* (İstanbul, 1918), s. 36-40, Salih Nigar Kera met, *Fikret'in hayat ve eseri* (İstanbul, 1926), s. 80 ve Hasan Âli, "Fikret'in fikir hayatımızdaki tesiri", *Hayat,* VI, 137(1929): 13.

XII

MEŞRUTİYET

1. Gizli örgütlenmeler

19. yüzyıl sonlarında Batı dünyasında görülmedik ekonomik, teknolojik, bilimsel gelişmeler, kültür ve düşün alanlarında güçlü akımlar başlamıştı. Batı uygarlığı 20. yüzyıla merdivenlerini dayamış, büyük endüstri uygarlığı, denizleri, karaları aşarak dünyanın geri kalan ülkelerinin gelenek sınırlarını aşındırmaya başlamıştı. Tarihin bu en güçlü uygarlığı Balkanlar'dan Yemen'e kadar bütün Osmanlı ülkelerinin üzerine de gölgelerini iyice salmıştı. Tarihin böyle bir döneminde Osmanlı lmparatorluğu'nda ise, Yeni Osmanlıların umduğu çağdaşlaşma, ilerleme atılımları yerine Ernest Renan'ın o denli kızılan tezini kanıtlarcasına, daha eski dönemlerin bile görmediği bir din-devlet diktatörlüğü kurulmuştu. Geçmişte İslâm ya da Arap uygarlığının parlaklıklarından alınan esinlerle 20. yüzyılın eşiğinde ve Batı uygarlığının yanı başında yaşatılmak istenen böyle bir rejim, dışarıdan gelen etkilerin, içeride gelişen bozuklukların yıkıcılığından korunamazdı.

Bu rejime karşı siyasal planda ilk başkaldırmalar, bu kez daha gerçek anlamıyla *genç kuşak* arasında başladı. Sivil ve asker okullarında, Tanzimat dönemiyle kıyaslanamayacak kadar çok sayıda genç yetişiyordu. Bu genç kuşağın çabalarının 1889'dan başlayarak yirmi yıla yakın bir süre boyunca içine düştüğü politik düşün karmaşasının derinliği, din-devlet rejiminin düşün alanında yaptığı olumsuz etkilerin kapsamını bize gösterecektir.

Daha önce gördüğümüz edebiyat alanındaki tepkiler dışında, II. Abdülhamit yönetimine karşı başlıca üç çevrede gelişen siyasal nüveleşme doğdu. Birincisi yüksek eğitim okullarında (özellikle Tıp ve Harp okulunda) gençler arasında baş-

layan gizli cemiyet kurma akımı, ikincisi, üyelerinin çoğu subay olmakla birlikte ordu dışındakileri de içine alan gizli komiteler (cuntalar), üçüncüsü de, Paris, Cenevre, Kahire gibi merkezlerde bir araya gelen aydın gruplaşmaları. Başlangıçta, birbirinden ayrı gözüküyorlarsa da bunların varlığını sezen yönetimin hafiye ve jurnal örgütlerinin eylemlerinin koyulaşması sayesinde aralarında bağlantılar kurulmuştur.

Bunların hepsini birden "Jön Türk" akımı olarak adlandırmak gelenek olmuştur. Yeni Osmanlılar dolayısıyla gördüğümüz gibi, Fransızca *Jeune Turc* teriminden bozma olan bu ad bize ancak iki şey anlatır: a) Avrupa'da bunların "genç"lik akımı çerçevesinde görülmekte oldukları; b) Avrupa'da kullanılan bu adlandırmanın gerçek anlamlarını bilmeyen daha sonraki yazarların, bu Fransızca bozuğu terimle çeşitlerini göreceğimiz grup ve düşünlerin hepsini bir torbaya doldurarak aralarındaki görüş ayrılıklarını ve bu ayrılıkların önemini gözden kaybettirmeleri ya da bunları kişisel çekişmeler gibi göstermeleri.

Daha önce gördüğümüz gibi, gençlik akımının {jeune'lüğün) Batı'daki anlamının üç özelliği *devrimcilik, ulusçuluk* ve *liberallikti.*. Oysa şimdi göreceğimiz ikinci kuşak Jön Türk denen kişilerin ileri gelenlerinin hiçbiri, 1908'e gelinceye dek, birinci ve ikinci nitelendirmeye sokulamayacağı gibi, üçüncü niteleyişe girebilecek olanları da ancak Yeni Osmanlılar düşününü aşabildikleri ölçüde liberaldiler. [1] *Jeune'lük,* II. Abdülhamit döneminde dinsizlik, dehrîlik, asilik, sosyalistlik sayıldığı için o dönemin hafiyelerinin, jurnalcilerinin, bürokratlarının bu terimi onlar hakkında bol bol kullanmaları sayesinde, onlar için jönlük nitelendirilişi yerleşmiş, bir daha da kalkmamıştır. Oysa, onlar kendi aralarında kendilerini cemiyet, komite, hizip ve parti olarak çok çeşitli adlarla adlandırmışlardı.[2] Bunların kaynaklanın, amaçlarını, düşüncelerini ve ideolojik ayrılıklarını bilmek için onları bu Jön'lük torbasından çıkararak ayırmamız gerekir.

Uyarılmamız gereken ikinci nokta, özellikle birinci girişim (daha az derecede ikinci, çok daha az derecede üçüncü girişim) ile ilgili bilgilerin çoğunun, henüz daha belgelere dayanılarak bilimsel incelemeden geçirilmemiş olmasıdır. Bu bilgilerin bir kısmı henüz daha söylenti, anı, sonradan ileri sürülmüş iddialar, bellek yanılmaları, kendilerinin de hangi koşullar altında bulunduklarını bilemeyecek durumda olmaları gibi nedenlerin yol açtığı boşluklar ve tutarsızlıklarla yığılmış bilgilerdir.[3] Şimdiki aşamada, bilimsel incelemelerle karşıtı, ya da başkası ortaya çıkarılıncaya kadar, ancak bu kitabın konusu açısından anlamlı bulduğumuz birkaç genelleme yapabileceğiz.

İhtimal ki en kesin genelleme, ilk kımıldanışın yükseköğretim gençliği arasında başladığıdır. İkinci genelleme, bu kımıldanışın okul dışına, sivil ve asker ki-

siler arasına yayılması üzerine, Kuleli Olayı ve ittifak-ı Hamiyyet olayı modeli bir darbe *(coup)* hazırlayarak padişahı indirip yerine bir şehzadeyi tahta çıkarma girişimine başlanması ve ötekilerde olduğu gibi, gönüllü hafiyeler sayesinde bu girişimin de boşa çıkmasıdır.[4]

Yapabileceğimiz üçüncü genelleme, bu olay üzerine rejimin hafiye ve jurnal örgütlerinin güçlendirilmesi, genişletilmesi ve II. Abdülhamit'e özgü olan sürgüne yollama ya da iyi bir mevki vererek kazanma yönteminin daha geniş ölçüde kullanılmasıdır Bu iki yöntem on yıl kadar etkili olduysa da sonucu olumsuzlaşmaya başladı. Şüphelilerin kendilerini daha ince yöntemlerle gizlemesi, tatmin etme tekliflerine karşı direnme, birbirlerini kontrol etme gibi karşı teknikleri sayesinde, muhaliflerin temizlenmesi yerine çoğalmasına yol açtı. Öyle bir zaman geldi ki, yönetim tarafından sürülmek, Avrupa'ya gidebilmenin en iyi yolu oldu. II. Abdülhamit'in tatmin etmek için verdiği mevkilerdekiler bile savaşanların yardımcıları olmaya başladılar. Rejimin gerçek gözcüleri, karşı tarafın gözcülerinin bolluğu içinde boğuldular.

Yapabileceğimiz dördüncü genelleme, sözünü ettiğimiz nüveleşmenin ikincisiyle ilgilidir. Bu, II. Abdülhamit'in baskı, sertlik yönetimi, yüksek rütbeli komutanları kullanma yoluyla, Avrupa'daki grubu sürgünlerle besleme tutumunu tamamlarcasına, yeni yetişen genç kurmay subayları Makedonya'ya hâkim olan Edirne ve Selanik'teki iki ordunun kadrolarına atamasının yarattığı sonuçtur. Makedonya'da türeyen çetecilerin yarattığı olaylara son vermek amacıyla 1903'te büyük devletlerin baskısı altında bu bölgeye, bugünkü Birleşmiş Milletler komisyonlarına benzer bir biçimde, Rus, İngiliz, Avusturya, Fransız jandarma subay ve askerleri getirilmişti. Bu yüzden bu bölge II. Abdülhamit yönetiminin tam denetimi altında olmaktan çıkmıştı.[5]

En genç, yeni yetişmiş kurmay subayların buraya gönderilmesi çok önemli bir sonuç verdi. İttifak-ı Hamiyyet örgütlenişinden beri gizli cemiyetlerin örgütlenmesi modelinin *Carbonari* olduğunu görmüştük. Başlangıçta bu dönemde de bu gelenek devam ediyordu. Örneğin, ilk kez askerî Tıp okulunda kumlan gizli örgüt, üyelerinden İbrahim Temo'nun Arnavutluk'a sılaya giderken uğradığı Brindisi'de, *Carbonari* üzerine edindiği bilgilere göre kurulmuştu. Oysa şimdi Makedonya'da bambaşka bir örgütleniş modeliyle daha karşılaşıldı. Bu, "İMDÖ" harfleriyle tanınan "İç Makedonya Devrim Örgütü" adlı komiteci hücreler sistemidir. Kontrol komisyonu devletleri gibi II. Abdülhamit hükümeti de bunları ya Bulgar, Rum, Sırp ulusçu çeteleri ya da sadece eşkıya çeteleri saydığından, bir yandan kontrol komisyonu duruma gözcülük ederken, öte yandan Türk subayları dağlarda bu çetelerle savaşmaya gönderilmişti. Bu subayların bazıları, bunlarla uğraşırken yavaş

yavaş bunların hepsinin eşkıya olmadıklarını, hepsinin Bulgar, Rum ya da Sırp ulusçusu olmadığını, davası olan bir gizli örgüt bulunduğunu, savaş yöntemlerinin de kendilerinin kurmaylık eğitiminde öğrenmedikleri gerilla savaşçılığı olduğunu sezmeye başladılar. Daha sonra, bunların Hıristiyanlık, Bulgarlık ya da Sırplık savaşçıları değil, bütün dinleri ve halkları eşit sayan ulusçuluk-üstü laik ve halkçı bir ideoloji güden devrimciler olduğunu anladılar.[6] Onlar belki bilmiyorlardı, fakat bunların ideolojileri Rus Pan-Slavizmine karşıt olan halkçılık (Narodniklik) akımından geliyordu. Bunların modeli karşısında, genç subayların da yavaş yavaş gerilla komitecileri durumuna gelmekte olduğunu II. Abdülhamit yönetimi öğrenememişti.

Makedonya'daki durumun başka bir yanı, Selanik'in eski bir masonluk merkezi oluşunun sağladığı gizlilik örtüsü altında, siviller yönetiminde kurulan bazı nüveleşmelerle subaylar arasında gelişen komiteler arasında çok geçmeden bağlantı kurulmasıdır. Henüz bütünüyle aydınlığa çıkmamış aşamalarla Selanik'te bütün eylemlerin merkezi hizmetini görmek üzere gizli bir cemiyetin ya da genel merkez komitesinin "İttihat ve Terakki" adı altında kurulmuş olduğu kesindir.

Avrupa'da kurulmuş kümeler üzerine, biraz daha fazla güvenle genellemeler yapabilecek durumdayız. Gerçi bunlar hakkında da sonradan o kadar çok karışık, tutarsız ve önyargılı şeyler yazılmıştır ki, ilk bakışta durum bir kişiler çekişmesi, dedikoduculuk olarak gözükür. Bunların kişisel ihtiraslar, klikleşmeler gibi eylemleri olmuş olsa bile, yayınlarında görülen fikirlerden, 1908'den sonraki devamlarının da yardımıyla, görüşleri üzerine sonuçlar çıkarabiliriz. Kişisel çekişmeleri, çıkaracağımız sonuçlarda beliren görüşlerin oluşması sürecinde, çözümlenmesi ne denli güç sorunlarla karşılaşmış olmaları ve bu yüzden birbirlerine düşmeleri biçiminde de yorumlanabilir. Kesin bir yargı veremeyeceğimiz yan, bu görüşlerin, sözünü ettiğimiz kapalı öteki iki örgütleniştekilerin de görüşlerini ne dereceye kadar yansıttığı sorunudur. Aralarında bağlantılar kurulmuş olmakla birlikte, baskı ve gizlilik altında fikirlerinde gerçek bir beraberlik, aralarında tam bir anlaşma gerçekleştirildiği şüphelidir.[7]

İleride değineceğimiz ve müstesna saydığımız iki görüş dışında, sürgünler arasındaki farklı görüşlerin üçünün de 1908'den sonra yurt içine aktarılmış olmasına bakılırsa bu görüşlerin gizli örgütlerdekilerin görüşünü yansıttığını varsayabiliriz. Avrupa'da bulunanların açık yayın yapabilmeleri sayesinde, içeridekiler dışarıdakilerin ne düşündüklerini daha kolay öğrenebilirlerdi. Ali Fuat Cebesoy'un Atatürk'e ilişkin anılarından anlaşıldığına göre, genç kurmay Mustafa Kemal, örgütleşmelerin ideolojik yoksulluğunu ya da belirsizliğini çok iyi fark etmişti. "Devrim yapılsın, sonra düşünürüz" formülü onu tatmin etmiyor-

du. Böyle olmakla birlikte,- 1908 Devrimi'nden sonra, şimdi özetleyeceğimiz üç düşünce doğrultusundaki tartışmalar sürmüşse de, devrimin getirdiği yeni koşullar altında yeni ve farklı düşünce ve tartışma çeşitleri de gelmiştir ki bunları da daha sonra özetleyeceğiz.

Bu yeni koşulların en önemli olanı, *siyasal parti* kurulması olayının ortaya çıkmasıdır. Hükümdar, saray, bürokrasi ve din kurumlarının dışında, ilk kez ortaya çıkan siyasal parti, 1908 Devrimi'nin getirdiği sonuçlardan biridir. İkinci önemli sonuç, siyasal parti belirlenmelerinden önce devrimin yarattığı yeni bir toplumsal duygu havası içinde *Türk ulusu sezgisinin* doğuşudur. Üçüncü önemli sonuç, genç subayların, padişaha ubudiyet ve sadakat eğitimiyle yetiştirilen eski tip komutanlardan farklı olarak padişah-halife otoritesine bağlılık ile Türk halkına bağlılık arasında bir seçme yapma durumuna gelmeleri, birinciden koptukları ölçüde ikinciye dayanma yanlısı olmalarıdır. Bunun belki en radikal örneği, bu kopma ve halka dönme eğilimini yıllarca sonra mantıkî sonucuna getiren Mustafa Kemal'dir. Sözünü ettiğimiz ve şimdi özetleyeceğimiz tartışmalarla 1908 Devrimi'nin açtığı, belki de o zaman önemi kavranmamış olan bu sonuçların yansıttığı tartışmalar arasında tümden karşıtlık yoktur. Çünkü *asû/eune Turc* denen kişilerin düşüncesinde ne devrimcilik, ne halkçılık, ne de ulusçuluk öğeleri vardır.

2. Osmanlılık, İslâmlık, Türklük

Avrupa'da geleneksel olarak *Jeune Turc* adıyla tanınan grup içinde, hiçbiri bu adın anlamına uygun olmayan üç görüşü savunan üç önder sivrilmişti. Bunların birincisi Ahmet Rıza (1859-1930), ikincisi Mehmet Murat (1853-1912), üçüncüsü Prens Sabahattin'dir (1877-1948) .[a] Bunların görüşleri etkili olmakla birlikte, 1908 sonrasında kişi olarak hiçbiri önemli bir rol oynamamıştır. Ahmet Rıza, silik bir ittihatçı olarak kaldı; Murat devrim karşısında olan gericilerin yanında kaldı; 31 Mart'tan sonra canını güç kurtardı. Sabahattin ise kısa bir süre sonra, aradaki çeşitli çabalarına karşın, hiçbir rol oynayamayacak biçimde ölümüne kadar sürgünde yaşadı.

Ahmet Rıza, öğrenciliği sırasında Anadolu'da yaptığı bir gezide gördüğü köylünün sefaleti karşısında bunun tanının geriliğinden ileri geldiğini sanarak Fransa'ya gidip ziraat öğrenmeye karar vermişti. Öğrenimini bitirip döndükten sonra Ziraat Bakanlığı'nda bir memurluğa atandı. II. Abdülhamit zamanında bu

a Bu tümcenin yanına, "Ziya Gökalp'deki fikirlerin daha önceki tohumlan: Ahmet Rıza, Mehmet Murat, Sabahattin" notu düşülmüş.

bakanlık, "okullar olmasa bakanlığı ne güzel idare ederdik" kafasıyla yürütülen Eğitim Bakanlığı gibi "köylü olmasa Ziraat Bakanlığı ne iyi idare edilebilirdi" kafasında olan bakanlıklardan biri olduğu için, Ahmet Rıza burada aradığını bulamadı. Buranın, Türk tarımının ve köylüsünün kalkınması için çalışan bir yer değil, memurların geçim yuvası olduğunu kavradı. Fakat hâlâ, köylünün geri kalışının onların modern tarım yöntemlerini bilmeyişlerinden ileri geldiği sanısında olduğu için, Ziraat Bakanlığı'ndan Eğitim Bakanlığı'na geçti. Eğitim yoluyla köylünün aydınlanmasına çalışacaktı. Eğitim Bakanlığı'nda, Maarif Müdürlüğü'ne kadar yükseldikten sonra, bu alanda da hiçbir şey yapamayacağını görerek istifa etti, tekrar Fransa'ya gitti.

Oradan II. Abdülhamit'e yazdığı muhtıralarda anlattığı gibi, ilk önce milletlerin ilerlemelerinin nedenlerini, geri kalmış halkların geriliklerinin nedenlerini incelemeye koyulmuştu. Bu incelemelerinden sonra, ülkeyi ve halkı içinde bulunduğu tehlikeli durumdan kurtarmak için eğitimden, müspet bilimleri yaymaktan başka yol olmadığı sonucuna varmıştı. Muhtıralarında II. Abdülhamit'e bildirmemekle birlikte, Paris'te o zaman bir kült haline gelen pozitivistler çevresine girmişti. II. Abdülhamit zamanında bu, dinsizlik, sosyalistlik gibi bir şey sayıldığından muhtıralarında bundan hiç söz etmemişti.

Ahmet Rıza, 1894'te Londra'da litografya ile bastırdığı yedi muhtıra ile II. Abdülhamit'i uyarma yolunu seçti.[8] Baskı yönetimi, devrime doğru gidiyordu. Bunu önlemek için biricik çare bu politikayı değiştirmek, akıl yolunu tutmak olmalıydı. Padişahın korkmasına hiç gerek yoktu; çünkü halkın istediği şey anayasa rejimi, cumhuriyet ya da grev hakkı gibi şeyler değildi. Halkın istediği şey, haklarını çiğnemeyen, varlıklarını memurların keyfî yönetimine çiğnetmeyen bir yönetimin kurulmasıydı. Anayasalı meşrutiyet yönetimini yeniden getirmekle böyle bir yönetim sağlanabilirdi. Böyle bir yönetim ilkokuldan üniversiteye kadar genişleyecek bir eğitim programını da uygulamalıydı.

Ahmet Rıza, meşrutiyet rejiminin kötü bir şey olmadığına padişahı inandırmak için Yeni Osmanlıların eski tekniğine başvuruyor, şeriatın meşveret usulünü emrettiğini anlatmaya çalışıyordu. Padişahın dindarlık yanı üzerinde etkili olma düşüncesiyle Peygamber'den, Hazret-i Ebu Bekir'den, Ömer'den örnekler gösteriyordu. II. Abdülhamit bu çeşit masalları daha kanun-ı esâsı tartışmaları zamanında öğrendiği için Ahmet Rıza Bey'in bu yakıştırmalarının hiçbir etkisi olmadı.

İkinci topluluğun önderi olan Mehmet Murat, Kafkasya'dan İstanbul'a göçmüştü. Kırım Savaşı sırasında çarlık yönetimine karşı başlayan Şeyh Şamilin savaşının bastırılmasından beri Dağıstan Rusya'nın yönetiminde olduğu için, Murat Stravropole şehrinde Rus jimnazında (lise) okumuştu. Orada Rousseau'nun *Top-*

lum Sözleşmesi, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* adlı ünlü yapıtlarını, Guizot ve Draper'in tarih kitaplarını okumuştu. 1873'te Moskova'ya üniversiteye öğrenime gönderilirken kaçarak İstanbul'a geldi. Gelişinden sonraki yıllar içinde kanun-ı esâsî tartışmalarını, bunların vardığı sonucu gözleriyle görmüştü.

Murat, II. Abdülhamit zamanında yükselerek yeni yurdunda tanınmış bir yazar ve Mülkiye okuluna profesör oldu. *Mizan* adlı bir gazete yayımladığı için "Mizancı Murat Bey" adıyla tanınır. Murat liberal ve meşrutiyetçi bir profesör olmakla birlikte, onu asıl ilgilendiren sorun II. Abdülhamit'in halifeliği etrafında bütün İslâm dünyasının birleştirilmesi, meşveret usulünün uygulanmasıyla birlikte, bütün Müslümanların kanunu olan İslâm şeriatı altında büyük bir Müslüman meşrutiyet rejimi kurulması fikriydi.[a] II. Abdülhamit yönetiminin bu yönde gitmediğini görerek, Ahmet Rıza gibi o da muhtıralarla padişahı uyarmaya çalıştı. Çabalan-nın dinlenmeyeceğini anlayınca o da 1895'te Fransa'ya gitti.[9]

Sürgünde bulunduğu yıllardaki fikirlerini ve amaçlarını şöyle özetler: O yıllarda Türklere karşı çok olumsuz fikirlerin yayıldığı Avrupa kamuoyuna karşı Osmanlı devletini savunmak, kötü yönetimin halkın kusurundan değil, padişahın adamlarının baskısından ileri geldiğini anlatmak, propaganda yoluyla halifeyi bu yoldan vazgeçmeye zorlamak, gençlerin devrimci eylemlere girişmelerini önlemek. Halk, başlarındaki hükümdar halife olduğu için, din gereği ona itaat etmek zorundaydı.

Murat, Avrupa'da temas ettiği yabancı devlet adamlarına ve yazarlarına fikirlerini beğendiremedi. Üstelik, Ahmet Rıza grubuyla da şiddetli bir çatışma içine düştü. *Mizan'da* II. Abdülhamit yönetimine karşı en şiddetli hücumu açmış olmakla birlikte, bazı fikirleri Avrupa'da o zaman hüküm süren Osmanlı ve Müslüman düşmanlığını körüklüyor, Mithat Paşa ya da Namık Kemal anayasacılığı doğrultusunda giden sürgünlerle görüş ayrılıkları onu bir çıkmaza sürüklüyordu: Hem Avrupalılara, hem sürgündeki aydınlara karşı II. Abdülhamit'i savunur duruma düştü.

Ona göre reform sorunu iki çarenin gerçekleşmesine bağlıydı: Padişahın mutlak otoritesini şeriatın meşveret hakkındaki kurallarına göre kısıtlamak ve imparatorluktaki "milletler arasında karşılıklı güven yaratmak. Birincinin gerçekleştirilememesinin sorumluları Yeni Osmanlılardı. Mithat Paşa'nın Kanun-ı Esâsî'si, anayasanın uygulanmasını zorunlu kılacak güvenceleri sağlamamıştı. Mithat Paşa İngiliz desteğine güveniyordu. Avrupa devlet adamları, anayasanın iade edileceği vaadine artık kulak asmıyorlardı. Yeni ve olumlu başka bir program gerekliydi.

a "II. Abdülhamit" sözcüğünden itibaren, cümlenin altı çizilmiş ve yanına "İslâmlaşmak" notu düşülmüş.

Reformun gerçekleştirilemeyişinin ikinci sorumlusu Avrupa diplomasisi ve özellikle Rusya idi. Bu Batı Avrupa-Rusya komplosunun en son yaratısı Ermeni sorunu olmuştu. Murat, Avrupa'daki düşmanca hava içinde Avrupa siyaseti aleyhine kampanyasını şiddetlendiririrken, II. Abdülhamit'e karşı olan savaşını gevşetmeye başladı. Öyle ki, bu savaş Avrupa'daki çalışmalarının en önemli davası haline geldi. Avrupalı okuyucular için Fransızca olarak yazdığı bir kitapta kötü yönetimin sorumlusunun İslâmlık olmadığını, İslâmlık'ın ilerlemeye engel olmadığını, hükümdarlarının hatalarından ötürü Müslümanların sorumlu tutulmaması gerektiğini, çünkü bu hükümdarın kendilerinin halifesi olması yüzünden ona itaat etmek zorunda kaldıklarını boşuna anlatmaya çalışıyordu.[10]

Murat Bey'in Ahmet Rıza grubuyla olan çatışmalarının temelinde, teklif ettiği bir "Yeni Program" sorunu vardır. Avrupa devlet adamlarının ilgi ve yardımını sağlayacağına inandığı ve II. Abdülhamit'e de muhtıralarında anlattığını söylediği bu programı, Murat hiçbir yerde bütünüyle açıklamamış olmakla birlikte, çeşitli yazılarından şu kadarını çıkarabiliriz: Kanunların uygulanmasına hükümetin karışmasını önleyebilecek güçte bir heyet kurulmalı, bunun denetimi altında hükümeti Tanzimat Hattı ve Reform Fermanı'yla vaadedilen reformları uygulamaya zorlamalı ve "milletler arasında eşitliği ve uzlaşmayı gerçekleştirmeli.

Buraya kadar Murat'ın fikirlerinde hiçbir yenilik gözükmez. Yenilik, teklif ettiği kurulun niteliğindedir. Murat'ın çeşitli yazılarında üyeleri otuzdan kırka kadar farklı sayılarla gösterilen bu kurul, bir "Yüksek Şeriat Şûrası" tarafından denetlenecekti. Bu şûrada Asya ve Afrika'nın Müslüman ülkeleri temsil edilecek, Şûra İstanbul'da şeyhülislâmın başkanlığı altında toplanacaktı. Görevi, anayasanın uygulanmasına, halifenin dünya Müslümanlarının önderliğini şeriata göre yapmasına nezaret etmek olacaktı.[11]

Ahmet Rıza'nın amacı dürüst bir yönetim kurularak eğitimin ve müspet bilimlerin gelişmesini, yayılmasını sağlamak olduğu halde, Murat'ın amacı İslâm şeriatını uygulayacak bir Pan-İslâm devleti kurulmasıydı. İki adamın temsil ettiği gruplar arasındaki çatışmalar boyunca, Ahmet Rıza grubu onun İslâmcı alay etmeye, Murat da onları dinsizlikle suçlamaya başladı. Bu çeşit görüş ayrılıklarından yararlanılmasını, hiç değilse bir yanı tatmin ederek uzlaştırmasını çok iyi bilen II. Abdülhamit, bu yöntemi uygulamakta usta olan özel temsilcileri yoluyla Murat'ı geri çekmesini bildi.

Üçüncü fikir önderi, önderlerin en genci olan Sabahattin, ihtimal ki Avrupa'da prestij kazandırır düşüncesiyle, II. Abdülhamit'in iki kız kardeşinden birinin oğlu olduğundan kendisine "prens" unvanını takmıştı. Babası, II. Mahmut zamanında kölelikten gelme Gürcü Hüsrev Paşa'nın yetiştirdiği kölelerden olup

sonra damat olan bir zatın oğluydu. Böyle hanedan üyesi bir zatın, babasıyla birlikte kaçarak Fransa'ya gelmesi öteki aydınların umutlarını artırmışsa da, çok geçmeden bu da yeni ayrılıklara yol açtı. Bu kez Sabahattin, Ahmet Rıza'ya karşı çoğunluğu kendi etrafında toplamayı başardı. Fakat onun ünlü programı da hem 1908'den önce hem de sonra başarıya ulaşamadı. Devrimden sonra partilerin doğması üzerine Murat gibi o da en güçlü parti olan İttihatçılardan canını güç kurtardı.[12]

Ahmet Rıza, Fransa'da pozitivist çevrelerin üyesi olduğu halde, Sabahattin onun rakibi olan Le Play okuluyla bağ kurmuştu. Bunların ikisi de o zaman bilimsel anlamda sosyoloji akımları olmaktan çok, ideolojik nitelikte akımlardı; ikisi de Fransız Devrimi'nin düşüncelerine karşı tepki niteliğindeydi. Sabahattin'in zamanında Le Play'cilerden Edmond Demolins (1852-1907), "Anglo-Saksonların Üstünlüğü Neden İleri Geliyor?" adlı bir kitapta Sabahattin'in benimsediği bir görüş getirmişti. Bu görüşteki ana nokta iki toplum tipini belirtmesidir. Bunlar, *"communautaire"* ve *"particulariste"* toplum tipleridir. Birinci tip toplumda kişi değil aile, kabile, klan ya da devlet gibi zümreler üstünlüktedir. Bu tipin en iyi temsilcileri Doğu toplumlandır. İkinci tip toplumda ise önemli olan kişidir; toplumsal zümreleşmeler kişi etrafında toplanır. Bunun en iyi örneği Anglo-Sakson toplumudur. Avrupa düşüncesinde bu görüşte biricik yenilik, ikinci tipi Anglo-Saksonlara ayırmasıdır; yoksa Adam Smith'den Kari Manc'a kadar birçok düşünür Doğu toplumlanyla kapitalist ekonomi dönemindeki Batı toplumu arasında buna benzer ayımlar yapmışlardır.[13]

Demolins ile kişisel dostluk kuran, hattâ denildiğine göre onun çalışmalarına para yardımında bulunan Sabahattin, bu görüşü Osmanlı toplumunun çağdaşlaşması sorununa uyguladı.[14]ayrılan iki tipin adı olarak "tecemmuî" ve "infiradı" terimlerini koydu. Buna dayanarak, bir program da geliştirdi. Bu programın görüşü, öteki ikisinden tümdenayrılır ve onların neden Tanzimat ve anayasa reformlarının uygulanamadığı sorunundaki görüşlerine büsbütün aykırı bir görüş getirir. Çünkü bu görüşe göre iki reformun başarılı olamayışının nedeni ne Mithat Paşa ne de II. Abdülhamit'tir. Osmanlı toplumunun yapısının niteliğindedir. Asıl dava, II. Abdülhamit'i devirmek değil, Doğulu toplum tipinden Batılı toplum tipine geçmektir.[8] Birinci tipte olan toplumlar ilerleyemez; bunlar istibdat altında yaşamaya mahkûmdurlar. Reformların başarılı olamamasının nedeni, Tanzimat'tan beri başlayan çağdaşlaşma reformlarının birinci tipten ikinci tipe geçmeyi değil, birinci tipin daha da güçlendirilmesini sağlamasındadır. Tanzimat, kişisel girişim ekonomisini getirmek yerine, yeniden büyük bir memur ordusu yetiştirmiştir.

a Buraya, "Batılılaşma" notu düşülmüş.

II. Abdülhamit yönetiminin temsil ettiği rejim Osmanlı tarihinin bir yaratışıdır. Bu tarihin içindeki toplum, Asya ya da Doğu tipi bir toplumdur. Batı uygarlığını ve ekonomik sistemini yaratan toplum tipinin karşıtıdır. Tanzimat ıslahatıyla, bu toplumun yerine Batı modeli bir ekonomi ve "infiradı" (bireyci) bir toplum yaratılacağı sanılıyordu. Oysa II. Mahmut zamanından Abdülaziz zamanına kadar ıslahat adı altında yapılanlar, bu toplum tipini kaldırmak yerine devam ettiren ve nihayet II. Abdülhamit zamanında daha şiddetlendiren tedbirler olmuştur. Batı toplum ve ekonomisinin temeli *bireycilik, liberalizm, özel teşebbüs, parlamentarizm* ve *kapitalizmdi*.[a] Bireyci toplumda girişim özelliği ve rekabet hüküm sürer. Toplumcu Asya tipinde ise, despot hükümdar, bürokrasi ve militarizm üstün güçlerdir; sınıflar yoktur, halk sürü sayılır. Üstün güçler, yarattıklan mekanizmalarla bireyin özgürlük ve girişim ruhunu körletirler. Asya tipi toplum, özel mülkiyete koyduğu sınırlamalarla ekonomik girişimlerle meydana getirilebilecek sermaye birikimini olanaksızlaştırır. Eğitim sisteminden yönetim sistemine kadar devletin tüm kurumları buna göre şartlanmıştır. Bu kadar merkezleşmiş bir devlet gücü, bugünkü koşullar altında büyük bir imparatorluğun yönetimine ve ekonomisine hâkim olamaz. Bu toplum içinde kişi koltuk değneği olmadan, devlete dayanmadan yaşayamaz.

Yapılacak şey, yeni bir hükümet ve yeni bir eğitim kurmaktır. Birinci alanda yapılacak değişiklik, merkeziyetçi olmayan, yani mahallî bölgelere kendini yönetme hakkı veren bir sistem kurmaktır ("adem-i merkeziyet ve tevsi-i mezuniyet"). Kendini yönetme yetkisi köylere kadar genişletilmelidir, imparatorluğun bütün bölgelerinin idare, belediye ve yargı işlerinde kendini yönetme hakkı olmalıdır. Maliye ve nafıa işlerinde de böyle olmalıdır. İkinci alanda yapılacak şey, eğitimi Anglosakson modeline göre kurarak kişilerin iş ve hayata kendi başlarına girişimini sağlamak olacaktır. Böylece, Doğu tipi toplumda bulunmayan kişisel, özel mülkiyet rejimi geliştirilecek, bunların girişimleriyle ülkenin doğal kaynaklan işletilecektir.

Görüyoruz ki, üç önderin düşünceleri birbirinden ayrı olmakla kalmıyor, siyasal eylem açısından da birbirine uymuyordu. Bununla birlikte, üçünün de paylaştığı bir sorun vardı: Önerdikleri programlar hangi güce dayanarak uygulamaya konacaktı? Toplumun üstüne çeki taşı gibi oturan bir yönetim nereye dayanarak yerinden kımıldatılabilirdi?

Birinci grup, bunu gerçekleştirecek gücün halk yığınlarında bulunmadığını tâ baştan kabul ediyordu; çünkü cahil, eğitimle aydınlanmamış halk, ne ne istediğini biliyor ne de siyasal haklan olduğunun farkındadır. İkinci grup, şeriata göre bir

a Bu beş terimin altı çizilmiş ve yanlarına, "Bugün olduğu gibi" notu düşülmüş. ....

fetva gücü olmadan, halifeye dokunulamayacağım, dolayısıyla da şeriatçılığı tâ baştan kabul ediyordu. Üçüncü grup, kişisel girişimciliğe eğilimli olmakla birlikte, Paris'teki II. Abdülhamit yönetimi düşmanları arasında devrimci eylemi benimseyen Ermeni terörcülerinin ya da ulusçu Arapayrılıkçılarının yanında olmak gibi çok kötü bir duruma düşürülmek tehlikesiyle karşı karşıyaydı.

Gerçekte Genç Türklerin devrimci olamayışlarının baş nedeni, bunun Batı Avrupa'nın, Rusya'nın, Ermeni ve öteki Hıristiyan "millet'lerin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamak amaçlarına yarayacağı korkusuydu. Sabahattin grubunun bu sorun üzerine bütün "millet"lerin temsilcilerinden 1902 ve 1907'de topladığı iki kongre bir anlaşmaya varamadı. Şu halde, hepsi düşündüklerinin sonuna kadar gittikleri takdirde bunun Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması demek olacağını görüyorlardı. Gerçekte, üçü de reform ya da devrimcilik sorunu ile değil, yaklaşmakta olan bir "millet'ler savaşı sorunuyla karşılaşıyorlar, fakat açıkça bu sorunun üstüne yürüyemiyorlardı. Kanun-ı esâsî rejiminin geri gelişiyle bu sorunun çözümlenebileceğini umuyorlardı.

Bu üç hizip arasında, çocukluğunda Rusya'dan gelmiş olan, akerî öğrenci iken sürüldüğü Trablus'tan Fransa'ya geçen, üçlerin en genci Sabahattin'den bir yaş büyük olan Akçuraoğlu Yusuf (Akçura)[a] adında bir genç vardı. İlhamını Auguste Comte'dan, Le Play'den değil, *Science Politique* okulunda derslerine devam ettiği Albert Sorel, Emile Boutmy ve Funck Brentano gibi tarih, ekonomi ve miliyetler sorunu konulanyla ilgilenen profesörlerden alıyordu. Murat gibi Kafkasya'dan değil, Çarlık tmparatorluğu'ndaki milliyetlerinayrılma ya da özgürleşme davasını, oranın devrimci akımlanyla birleştiren bir gelenekten geliyordu. Eleştirici ve kuşkucu yaratılışı yüzünden Rıza, Murat ve Sabahattin gruplarının düşüncelerinin boşuna çabalar olduğunu seziyor, fakat Ermeni, Rum, Arnavut, Arap ulusçularına hak verecek cesareti gösteremediğinden sesini çıkaramıyordu. Öğrenimini bitirdikten sonra, İstanbul’a gidemediğinden asıl yurdu olan Kazan bölgesine dönerek oradaki Tatar-Türk ulusçuluğu akımına katılmıştı. Tecrübeleri ona nihayet 1904'te Mısır'da *Türk* adıyla çıkan bir gazeteye uzun bir yazı gönderme cesaretini verdi.

Yusuf Akçura, Paris'te iken Ahmet Rıza'nın çıkardığı *Şûra-yı ümmet* ve *Meşveret* gazetelerinde çıkan, çoğu 1902'de yazılmış yazılarında *milliyet* sorununa değinmekle birlikte, o zaman henüz İttihat ve Terakki inançlarından tümden sıynlmamış olduğunu 1928'de yazdığı bir yazıda anlatır.[15] Bununla birlikte Paris'teyken, "Osmanlı Saltanatı Müesseseleri Tarihine Dair Bir Deneme" adlı mezuniyet tezinde, Tanzimat ve Yeni Osmanlılar görüşünü, reform sorununu, milliyet-

a Soyadı, marja not olarak eklenmiş.

ler, hükümet ve devlet açılarından eleştirdikten sonra şu sonuçlara vardığını bildirir: Jön Türklerin temel prensibinin uygulanma olanağı yoktur. İmparatorluktaki uluslar arasında ulusal uyanışın gelişmesinden, çeşitli milliyetlerle İslâmlık ve Hıristiyanlık arasında derinleşen düşmanlıktan sonra, imparatorluktaki milletleri birleştirerek ya da uzlaştırarak bir Osmanlı birliği yaratma olanağı kalmamıştır. 20. yüzyıl Avrupası bunun zorla kabul ettirilmesine de göz yummazdı. Müslüman olmayan milletlerin özerklik kazanması kaçınılmaz bir şeydi. Osmanlı devleti, bunlara kendilerini yönetme hakkını tanımazsa, onlar bunu zorla alacaklardı. III. Napolyon'un kışkırttığı milliyetleri kaynaştırma ve uzlaştırma siyaseti yanlış bir tutumdu. Devlet, Müslüman olmayan milletlere özerklik vererek bunların zaten devletle zayıf olan bağlarını büsbütün koparmalarını belki önleyebilir; vermezse, bunlar ulusal özerkliklerini ateş ve demirle kazanacaklardır. Kısası, Osmanlı İmparatorluğu varlığını sürdürebilmek için federatif bir devlet biçimine dönüşmek zorundaydı.

Yusuf Akçura'nın vardığı bu düşünceyi, sözünü ettiğimiz üç koldakilere açıkladığı şüphelidir; çünkü bu düşünce, yukarıda gördüğümüz gibi Mithat Paşa'nın zamanında doğmuş olduğu halde, Prens Sabahattin grubu bileayrılıkçı milliyet akımlan karşısında bu kadar açık konuşamıyordu. Prens Sabahattin'in çabalanyla toplanan ve Ermeni, Rum, Arnavut, Arap temsilcilerinin katıldıklan kongrelerdeki tartışmalar, birleşik bir cephe kurulamayacağını göstermişti.[a] II. Abdülhamit'e karşı ortak bir cephede birleşmek, ancak Türkten başka olan milliyetlerin temsilcilerinin ileri sürdüğü iki koşulla kabul edilebilirdi. Bu koşullardan biri terörcülükle rejimi devirme, diğeri, kurulacak Yeni Osmanlı rejimini büyük Avrupa devletlerinin güvencesi altına koyma koşulu idi. Sabahattin bu ikinci koşulu, hattâ söylenti doğru ise, birinci koşulu da kabul etmeye eğilimli gözükmekle birlikte, bunlar çoğunluk tarafından şiddetle reddedildi. Yeni Osmanlılar zamanında olduğu gibi, bütün çabalar ve tartışmalar bir çıkmaza dayandı. Yusuf Akçura'nın 1928'de yazdığı gibi, "merkeziyetsizlik yanlısı olanlar bile, ancak yönetimde merkeziyetsizliğe kadar gidiyorlar, açıkça milliyetlere hak tanımak cesaretinde bulunmuyorlardı".

Akçuraoğlu, 1903'ten sonra artık Osmanlı birliğinin çözülme halinde olduğu, içindeki milletlerin ulusal amaçlarına ulaşmalarının önlenemeyeceği kanısına varmıştı. Sürgünler arasında dolaşan fikirler açısından onun lehine kaydedilecek daha önemli bir nokta, reform sorununun yalnız yönetim biçimini değiştirmek değil, bütün toplumu kapsayacak bir devrim sorunu olduğunu tek gören kişi oluşudur. Türkiye'den sürgün olduğu için İstanbul'a dönemediğinden, gittiği yurdunda

a Bu tümcenin yanına, "Yahudiler?" notu düşülmüş.

1904'te Kahire'de çıkan ve adı *Türk* olmakla birlikte Osmanlıcı olan gazeteye gönderdiği "Üç tarz-ı siyaset" başlıklı yazı, İslâm birliği, Osmanlı birliği, Türk birliği olarak ayırdığı üç politikayı, çekingen bir dille tartışır ve eleştirir. 1928'de yazdığı yazısında bu üç politika ile Pan-tslâmizm, Pan-Ottomanizm ve Pan-Türkizmi kastedişini bir yanılma olarak eleştirir. Sözünü ettiğimiz daha sonraki yazısında, o zaman Türklük siyasetiyle Türkleri birleştirme, İslâm siyasetiyle tslâmlan birleştirme fikirlerini birbirine karıştırdığını söyler.[a] "Osmanlı devletinin içeride Türklük ya da İslâm siyaseti gütmesi, dışarıda Pan-Türkist ya da Pan-tslâmist olmasını gerektirmez" der. Yusuf Akçura, eski görüşlerindeki bu düzeltmeyi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, 1919 eylülünde yapmıştır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki bir yazısında birinci anlamdaki Türkçülüğü (Turancılığı) emperyalizm olarak nitelendirir.[16]

Gerçekte, 1904'te Jönler arasında İslâm, Osmanlı, Türk siyasetleri "Üç tarz-ı siyaset" yazısındaki anlamda kullanılıyordu. Ahmet Rıza grubu açıkça Pan-Ottomanist, Mehmet Murat açıkça Pan-lslâmistti. Pan-Türkizmi o zaman kimse ciddîye almadığı gibi, 1908 Devrimi'nden sonra Yusuf Akçura yaymaya çalıştığı Türkçülük fikirlerinin yasaklanmasıyla karşılaşmıştır. Bir kıraathanede vermeye kalktığı bir konferansı polis durdurmuştu.[17]

3. "İttihat" ile "Terakki"

Avrupa'daki tartışmalar, hizip çekişmeleri sürüp giderken, günün birinde (24 Temmuz 1908'de), Türkleri, Osmanlılan, Avrupalılan şaşırtan bir haber yayıldı. Saray, dağa çıkmış, gerillalaşmış subaylardan Kanun-ı Esâsî'nin yürürlüğe konmasını telgraflarla isteyen bir ültimatom almıştı. Makedonya'daki durumu artık bastıramayacağını anlamak zekâsını gösteren padişah, basit bir iradeyle bütün devrimcilik ağızlarını susturacak, onları sevince boğacak bir eylemde bulundu. Üstelik bir süre için de olsa, en korktuğu tahttan indirilmek akibetinden kurtuldu. Kanun-ı Esâsî'nin yürürlüğe konduğunu ilân etti. Bir iradeyle rafa konan, bir iradeyle indirilen Kanun-u Esâsî'nin sihrinin ne denli olduğunu halkın kuşku, şaşkınlık ve sevinç karışığı tepkisi gösterir. Devrimciler bile, bu denli korkunç bir kâbustan bu denli kolay kurtulmuş olmanın şaşkınlığı ve sevinci içindeydiler.

a Berkes, bu sayfaya eklediği küçük bir not kâğıdına şunları yazmış: "İslâmlaşmak, İslamcılık. Afganî'nin fikirleri ancak Hindistan, Rusya, Endonezya ve Afrika'da bir mânâ taşır, çünkü buralarda İslâmlık "milliyetçilik" anlamına geliyor". Burada, Berkes'in şaşırtıcı biçimde hiç kullanmadığı ama mutlaka bildiği, önemli bir makale akla geliyor; bkz. Nikki R. Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism", *JoumaloJ'Modern History.KU,* 1(1969): 17-28.

Olayın, daha sonra Ömer Seyfettin'e Efruz Bey ilhamını veren komikliği ne bakmayalım; onun asıl önemi, II. Abdülhamit yönetimini hemen yok et mekten ziyade toplumsal bir kımıldanış, daha sonra geniş bir düşünce canlılı ğı dönemi açmasındadır. II. Abdülhamit yönetiminin kurduğu tutucu baskı yö netimi kalktıktan sonra, olayın devrimsel etkileri gözükmeye başladı. Bu etki lerin yayılmasını hızlandırmada, sıkıyönetimin tutunmasındaki payını gördü ğümüz telgraf büyük bir rol oynamıştır. Telgraf bütün Osmanlı ülkeleri düze yine olayı hemen yaydı. Şimdiye değin, bu çeşit olaylar dar bir çerçeve içinde kalırdı. Kuleli olayından, İstanbul'un içinde bile, çok sayıda kişinin haberi ol duğu kuşkuludur/Günümüzde radyonun oynadığı rolü, 1908 Devrimi'nde telgraf oynamıştır. *.- --

Olayın, ulus ölçüsünde önemli değişmelere başlangıç olacağı bilinci belki halk arasında hen.üz doğmamıştı. Olay ile ilgili telgraf ve gazete haberleri işin içyüzünü aydınlatamadığı için, ilk toplumsal bilinçlenme diyebileceğimiz etki, Fransa'da Gustave Le Bon'un getirdiği deyimle, bir kalabalık psikolojisi yarattı. Kimsenin nerede olduğunu bilmediği esrarlı İttihat ve Terakki Merkez Komitesi'nin ba. şındakiler, telgraf örgütü sayesinde önemli bir yığına ulaşma aracını elde etmişlerdi. Yıldız'ın telgrafhanesi susunca, taşradaki bürokratların hükmü hiçe indi; makamlarında değil, ortalıkta bile gözükmez oldular.

Onların yerine ya akımla zaten gizli ilişkisi olanlar, ya onu benimsemiş olan gençler, bu arada kimi açıkgözler her yerde eyleme geçtiler. Kısa süre içinde yer yer halk meclisleri kuruldu. Bunların içinde sivrilen heyecanlı kişilerin ilgilendiği şey hükümet yönetmek değil, törenler düzenlemek, nutuklar vermek, bayraklar sallamak, seçimlere hazırlanmak gibi yüzeyde gözüken eylemlerdi. Fakat bunlar, gerçekte siyasal bir olayı toplumsallaştıncı nitelikte, heyecanla, iyimserlikle, hattâ hayalcilikle karışık eylemlerdir. Kendiliğinden yerel İttihat ve Terakki örgütleri kurmak, o zamanki Fransız sosyologu Gabriel Tarde'ın getirdiği bir deyimle, taklitle yaygınlaşan bir moda oldu. tik kez olarak, Türk halkı arasında ve kendi girişimleriyle yerel siyasal toplumsallaşma biçimleri doğdu. Fakat henüz ulusal ölçüde parti örgütlenişi yoktu. Bunların yerel parti örgütleri haline getirilme aşamasına daha sonraları gelinmiştir. O aşamaya gelindiği zaman da heyecanlar soğumuş, çıkar etkeni denen şey kabarmaya, klikler belirmeye başlamıştır. Fakat başlangıçta, kısa bir süre, İttihat ve Terakki Cemiyeti ulusal bir siyasal örgütleşme modeli olarak görülüyordu. Bu, doğmakta olan bir ulusal Türk biriminin ilk siyasal görünüşüdür. Devlet diye korkulan dev *(Leviathan)* eridi, silindi; yeni bir kuşağın sesi ön plana geçti; kişilerin kişiliği ve birey olarak siyasal hayatta pay sahibi olma olanağının ufuklan açılmaya başladı.

Fakat bu gelişme bize yeni siyasal örgütlenişin niteliği, yönü, görüşü üzerine hiçbir fikir vermez. Yeni siyasal örgütlenişin temelini, seçkinler kadrosunun yapısını da tanıtmaz. Bu ne aşağıdan, halk sınıflarından gelmiş, ne de tepeden inmiş bir örgütlenişti. Kalabalık ve taklit psikolojisinin İttihat ve Terakki'nin bu ilk görünüşüne sağladığı özgüven ve tekel duygusu, bu cemiyetin siyasal parti haline gelişine kadar üzerinden kalkmamıştır. Sonuna dek, bütün ulusun biricik, gerçek siyasal örgütlenişi olduğu inancından kendini kurtaramadı.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kendisi de halk sınıf ve kuşaklarının kendine gelişleriyle kendine gelmeye başladı ve o zaman üzerinde etki yapamadığı toplum parçalarınm özlemlerinin yaratısı olan karşıt siyasal örgütleşmelerle yüzyüze gelmeye başladı. İttihat ve Terakki'nin uzunca süre hükümet dışında kalmasının, parti adını benimsememesinin, parti (fırka) teriminin kendi kendisi hakkındaki bu ilk imgeye uymadığını sezmesinden ileri geldiğini sanıyoruz. Ancak bütün ulusu kendinde birleştirdikten sonra rahatlıkla iktidan alacaktı. Sonraki olayların gösterdiği gibi, bunu başaramayınca yeni bir darbe ile hükümeti almaya ve siyasal hayatta tekel olma iddiasını yürütmeye zorlanacaktı.

İttihat ve Terakki, Osmanlı-Türk toplumunun ancak geleneksel hayatlarında değişmeler olmuş kuşaklarını ya da bölmelerini kolayca kendine bağlayabilmiştir. Asya türü toplumlarda olduğu gibi, büyük köylü kitlesi hâlâ büyük siyasa fırtınasının dışındaydı. Gelenekçi, eskiyi özleyen, yaşlı kuşaklar önceleri gizli gizli despotik sisteme bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. *Conlara* katılamayanlar için II. Abdülhamit, Hazret-i Ömer gibi bir ülkü olarak, hattâ zamanımıza dek, yaşamıştır.

İttihat ve Terakki, Müslüman-Türk dışındaki halklan da kendine çekemedi. Hattâ bir süre sonra, Müslüman fakat Türk olmayanları da, özellikle Araplan ve Arnavutlan kendine çekemedi. Bu, kendisinin onları itmesi yüzünden değil, bu halkların sanıldığı gibi artık "ittihat" içinde olmama bilinci aşamasına gelmiş olmalarındandı. II. Abdülhamit'in çok başlı *Leviathan'ı,* ittihatsızlığın gerçeklerini örtüyordu. O yıkılınca bunların, İttihat ve Terakki'nin anladığı anlamda bir Osmanlı ulusu olarak "ittihat" içine girmeyi istemeyecek kadar bilinçlendikleri açığa çıktı.

İttihat ve Terakki'nin toplumsal temeli de tüm biçimini bulamadı-, bu, uzun bir süre oluşum halinde kaldı.[18] İlk önce "halk" terimiyle bu temelsizlik kapatılmaya çalışıldı. Ancak daha sonra bu belirsiz terimin içindeki öğeler, özellikle köylü, esnaf, memur ve bir özlem olarak burjuvazi ve, eğer Ömer Seyfettin'in alaycı abartmalarına inanmak gerekirse, aristokrasi gibi sınıf unsurlarına dayanma fikri yavaş yavaş belirmeye başladı. O aşamaya gelinceye dek, herşey vatan, özgürlük (hürriyet), eşitlik (müsavat) ve kardeşlik (uhuvvet), ilerleme (terakki) ve birlik (ittihat) sözcüklerinin büyüsü altında yürüyordu. İttihat ve Terakki'nin siyasal

ideolojisi hiçbir zaman kesin bir *devrimci* ve *ulusçu* biçim alamamıştır. Koca bir imparatorluktaki halkların temsilcisi olmak isteyen bir parti olarak yamalı bir ideolojiyle yetinmek zorunda kaldı.

İlk dönemde, cemiyetin asıl önemli unsuru, halkın henüz tanımadığı, fakat gençlerin, "özgürlük kahramanı" olarak ülküleştirdiği önderler tabakasıdır. Bu tabakanın en önemli kişileri Rumeli'nde yerlerinden, geleneklerinden sökülmüş kişiler, askerlik eğitimi yoluyla eski rejimin karanlıklan içinde kafaları aydınlanan kişiler, Diyarbakır ya da Arnavutluk gibi imparatorluğun dış çemberlerinde kalmış yerlerden gelenler, subay, doktor, öğretmen, avukat, ya da posta kâtibi, özel okul kurucusu gibi kişiler, Selanik gibi Yahudilerin, masonların, komitecilerin, Makedonya sosyalistlerinin bol bulunduğu kozmopolit bir şehirde çok şeylere gözü açılanlar, II. Abdülhamit kuşaklan açısından dinsiz Conlar, Namık Kemal'in vatan ve terakkisine, Tevfık Fikret'in hümanizmine inanan ülkücü kişilerdi. Hiçbiri, toplumda hiçbir çoğunluğu temsil etmiyordu. Biricik güç temelleri, II. Abdülhamit rejiminin bilmeyerek geliştirdiği modern ordu müessesesidir. Paris'ten, Kahire'den, Rusya'dan koşup gelenler bile bu kadroya giremediler. Zamanla, parti savaşçılığının yeni bir çehreye bürünmesi yüzünden bu ilk ülkücülerin bazıları ülkücülük simgesi olmaktan çıkıp, Amerikan politikacılığının bir terimiyle, *party boss* (parti ağalan) olarak belirmeye başladılar. Ulus ölçüsünde bir siyasal cemiyet olarak başlayan parti, ancak zorunlu olarak 1913'te parti olmayı kabul ettiği zaman, cemiyet içinde *boss'ların* tekelciliği başlamış bulunuyordu.

Baskı rejimine son verme ve bunun için onun sorumlusu olan hükümdan anayasa rejimini uygulamaya zorlama amacıyla başarıları 1908 devriminin öteki önemli bir sonucu, halk yığınlarının katıldığı bir devrim olmadığı halde, Türk halk yığınlarının olaya ilk kez olarak *din açısından değil, politik açıdan* tepki göstermesi olmuştur. II. Abdülhamit rejiminin yalnız aydınlar arasında değil, halk arasında da din-devlet ilişkisi anlayışında farkına vanlmayan derin bir çatlamaya yol açtığı ortaya çıktı.

Türk halkı arasında devletten ve dindenayrı olarak siyasal ilişkilerle birleşip siyasal eylem alanına geçiş bu çatlamanın sonucudur. Devletin siyasal ve dinsel yanları birbirindenayrılınca, şimdiye dek devletten başka hiçbir toplumsal benlik bağlılığı olmayan Müslüman Türk halkı kendini ortada kalmış, temelsiz bir varlık olarak görmeye başladı. İslâm ümmeti kavramı, Namık Kemal'in kendisinde değilse bile, yarattığı yurtseverlik heyecanının havası altında "ulus" anlamına gelmeye başladı. Gerçekte ne İslâm açısından, ne de Osmanlılık açısından "ümmet" denecek bir toplum birimi zaten yoktu. Türk halkını bir ulus olarak tanımlayacak bir ad bile yoktu. Cumhuriyetin ellinci yıldönümü kuşaklarının bunu kavraması

güçtür. Osmanlı çerçevesi içindeki Müslüman olmayan halkların temsilcileri, adı sanıyla bilinen kendi "millet"leri için savaşırken, Türk temsilcilerinin böyle bir ulus dayanağı yoktu. Bu yüzden geçmişteki Yeni Osmanlılar gibi, Yeni Türkler de siyasal savaşlarını yaptıkları yıllarda Türk halkı üzerinde ulusal bir siyasa etkisi yapamadıklarını görüyorlardı. Kendilerinin Türklükleri, yabancıların onlara "Türk" demesinden ileri geliyordu. Yoksa aydın ve yüksek tabakanın üyeleri hâlâ Türk değil, Osmanlıydı.

İşte, Yeni Osmanlıların ve Yeni Türklerin bir çeyrek yüzyıl içinde gerçekleştiremedikleri bir şeyi, yani Türk halkı arasında ulusal bir birlik olma bilincinin en ilkel görünüşünü 1908 Devrimi bir iki ay içinde ortaya çıkardı. Böyle olduğu halde, Türk ulusçuluğu yine de yeni dönemin başat siyasal ideolojisi olmamıştır. Sadece, bir imparatorluk içindeki "milliyeflerden biri olarak Türk halkınınayrı varlığı duyulmaya başlamıştır. İttihat ve Terakki, uzun süre bunları birleşmiş (müttehit) bir Osmanlı ulusu olarak görmekte direnmiştir.

1908 Devrimi'nin üçüncü önemli sonucu, ilk kez olarak, açık ve özgür parti hayatını başlatması olmuştur. Vatan, hürriyet (özgürlük), terakki (ilerleme), ittihat (eşitlik içinde birleşme) gibi kavramlar içinde yuvarlanan devrim sonrası siyasal sözlüğünün anlam farklılaşmalan, bu siyasal parti hayatının doğuşu içinde şekillenmeye başladı.

4. Milliyetler sorunu: birleşme (ittihat) ya da uzlaşma (itilaf)[a]

20. yüzyılın başlarında hızlanan tartışmalardaki en paylaşık özlemi, bize en iyi iki kavram gösterir. Namık Kemal'den kalan bu iki kavram *ittihat* ve *terakki* kavramlandır. 1904'ten önceki ve sonraki yıllar içinde kurulan örgütlerin çoğunun adı olarak bu iki sözcük boyuna yer değiştirir.

İttihat, Osmanlı birliği, terakki ise aydınlanma, çağdaş uygarlığın eğitim ve teknik araçlarıyla dofıanarak ilerleme demekti. Birincisi için, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün "millef'lerin, kimilerine göre uzlaşmasının, kimilerine göre de birleşmesinin gerçekleştirilmesi gerekti. İkincisi için, geriliğin nedenlerim kaldırmak, bu geriliğin nedenlerini besleyen siyasal rejimi değiştirmek gerekliydi. Bu, ya bireylerin özel girişimlerinin ekonomik hayatı canlandırmasıyla ya da devletin ekonomik kalkınma işlevini benimsemesi ile olabilirdi. Bu iki amacın gerçekleştirilmesine elverişli olacak koşulların bulunması için imparatorluk içindeki "mil-

a Parantez içindeki Osmanlıca sözcükler ilk baskıda yok; Berkes kendi kopyasında eklemiş.

let'lerde bağımsızlaşma ya da ayrılma eğilimlerinin bulunmaması, Osmanlı tmparatorluğu'nun uluslararası düzende bütünlüğünün güvence altına alınmış olması ve devlet ve din ilişkilerinin yeni bir düzene sokulması, gerekli olan önkoşullar olacaktı. Bu sonuncu koşulun gerçekleşebilmesi için, "millet'lerin siyasal nitelikte birer birlik olarak değil, ancak kültür niteliğinde birer varlık olarak kalması için hepsinin din ve Kilise'den bağımsızlaşması, devletin de dinden tamamıylaayrılması gerekirdi. Toplumsal ilerleme için de bazı elverişli önkoşulların bulunması, bunların da II. Abdülhamit rejiminin anladığı anlamda batılılaşmanın yol açtığı sömürgeleşme koşullarından farklı koşullar olması gerekirdi.

20. yüzyılın başlarında bu koşulların elverişli olanlarının değil; tersine elverişsiz olanlarının bol bol bulunması, 1908 Devrimi'ni Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla sonuçlanan, ittihattan ve terakkiden uzak, çetin bir siyasal çatışma sürecine döndürmüştür. 1908 dönemi, 1700'lerden beri izlediğimiz değişme çizgisinde son savaşın verileceği bir dönem olmuştur.

İttihat ve Terakki Cemiyeti Osmanlıcı olduğu için, imparatorluğun millet parçalarını birleştirme programını anayasalı ve siyasal partili bir meşrutiyet rejimi çerçevesinde "milliyet" sorunu olarak ele almak zorunluluğu karşısında kaldı. "Millet'lerin niteliği nedir? "Osmanlı birliği" içindeki dururdan nedir? Hepsinin arasında ve onlarla devlet arasında uzlaşma ya da kaynaşma nasıl sağlanabilir?

Bunlar, Avrupa'daki sürgün yülarının tartışmalarında karşılaşılmış sorunlardı. Devrimden sonra, Mizancı Murat'ın temsil ettiği İslamcı görüş, Sabahattin'in temsil ettiği, Mithat Paşa'dan gelen merkeziyetsizlik görüşü ve Ahmet Rıza'nın temsil ettiği, Namık Kemal'den gelen merkezî imparatorluk görüşü şimdi siyasal planda partileşme sürecinin başlangıç noktalan olacaklardı.

Bu doğrultuda devrimden sonraki birkaç yıl içinde üç partileşme eğilimi gelişti. Bunların, devrimin bütün şerefini kazandığı için en eskisi ve komitecilik niteliğini devam ettirdiği için en güçlüsü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti nihayet 1913'te resmen siyasal parti oldu. Bu parti, öteki ikisinin Osmanlılık birliğine aykın görüşü karşısında, ideolojisinde Türk milliyetçiliğine de yer vermekle birlikte, ulusçuluğu partinin temel doktrini olarak almamak gibi bir çelişkiye düşürmüştür. İkinci partileşme eğilimi, önce Ahrar (Özgürler, yani liberaller) partisi olarak, daha sonra Hürriyet ve İtilaf (Özgürlük ve Uzlaşma) partisi olarak biçimlenmeye başladı. Üçüncüsü îttihad-ı Muhammedi adı altında belirmeye başladıysa da siyasal bir parti olma gücünü kazanamadı. İleride göreceğimiz gibi, Mısır'daki modernist denen Muhammed Abduh ve Reşid Rıza çizgisinde, reformcu bir din akımı olarak kaldı. Bunların dışında, Osmanlılık birliğinden ayrılma eğiliminde olan "millet'lerin temsilcileri, parti ya da cemiyet olarak açıkça kurulmaktan ziyade ya ilk iki

partinin içinde yer almışlardır ya da, özellikle Ermeni ve Arap ulusçu örgütlerinde olduğu gibi, kültür cemiyetleri görünüşünde ya da tümden gizli örgütler olarak kalmaya mecbur olmuşlardır.[19]

Partileşme sürecinin karışık gidişinde başlıca rol oynayan etken, çatışma konusu olan ve görünüşte birbiriyle ilişkili gözükmeyen iki sorunun yanyana oluşudur. Birinci sorun din-devlet ilişkisi sorunudur. İkinci sorun, "milleflerle devlet arasındaki ilişki sorunudur. Bu iki sorun arasında ilişki olduğu halde, o zamanın koşullan altında bir kişinin birinci sorun karşısında tutacağı görüşle ikinci sorun karşısında tutacağı görüşün aynı ve tutarlı olması gerekmiyordu. Başka bir deyimle, rakip partilerin görüşleri yalnız birbiriyle çatışık olmakla kalmıyordu; her biri kendi içinde çelişkiliydi.

Devlet-din ilişkisi sorunu üç partiyi de ilgilendiren bir sorundu. Liberaller, Tanzimat anlamındaki din-devletayrımı görüşünü tuttular. Bunlar, Türk olmayan milletlerin Osmanlılıkta birliğini istemekle beraber, bunun bir "ittihat" (birleşme) değil, bir "itilaf (uzlaşma) olabileceği görüşündeydiler. "Millet'ler, eskiden olduğu gibi, din cemaatleri olarak siyasal imtiyazlanm koruyacaklardı. Bu görüşe göre düşünülecek din-devletayrımında, siyasal güç olarak bir hiçe inecek olan ultra-liberal bir hükümet kurulmalıydı. Ekonomik politikada tüm liberalizm ve özel girişim özgürlüğü olacakü.

İttihat ve Terakki açısından böyle bir tutum, Müslüman olmayan "milleflerin ulusçuluğunu ve ekonomik kalkınmasını Türk ulusu aleyhine beslemekten, Osmanlı birliğinin dağılmasını hızla sonuçlandırmaktan başka bir şey değildi. Bu yüzden İttihat ve Terakki'nin din-devletayrımı görüşü yukarıdakinin tersinedir. Din açısından güçsüz, fakat eğitim ve ekonomi açısından güçlü bir merkeziyetçi devlet olacaktır. Osmanlı birliği ancak böyle bir sistem içinde, belki zor kullanarak, tutunabilirdi. Bu görüşü yüzünden, özellikle Ermeni ve Arap ulusçulan bu partinin gerçekte Türk ulusçuluğu güden bir parti olduğu kanısını daima yürütmüşlerdir. Gerçekte ise, İttihat ve Terakki'nin Osmanlı birliği görüşü din ya da ırklan ne olursa olsun bütün Osmanlıların merkezî devletin eşit vatandaşlan olması görüşüdür ki, bu Tanzimat görüşünden ziyade, II. Mahmut'un görüşüne yakındır. II. Abdülhamit'in imparatorluğunu miras alan İttihatçılar, Türk ulusçuluğu da dahil, siyasal anlamdaki her ulusçuluğu imparatorluğa karşı bir ihanet sayma görüşüne de mirasçı olmuşlardı. Merkezî devlet, milletlerin birleşmesini gerçekleştirecek, ekonomik kalkınma ve eğitim yoluyla kaynaşmalarını sağlayacak bir güçte olmalıydı. Bundan ötürü, Türk ulusçuluğu fikrini Batı'da ileri sürenler arasında tanınan Lumley Davids, Leon Cahun, Arminius Vambery gibi Yahudi asıllı kişiler olduğu, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni desteklemede de Emmanuel Karasu (Carasso), daha sonra

Moiz Kohen, Avram Galanti gibi yerli Yahudiler olduğu halde Ittihatçıların iktidara geçişinden umutlanan Siyonistlerin Filistin'in Yahudi yurdu olarak tanıtılması isteklerine İttihatçılar, özellikle de Cemal Paşa, II. Abdülhamit'in yaptığından daha şiddetli bir olumsuz tepki göstermişlerdir.[20] Bunun başlıca nedeni, durup dururken başlarına bir de Yahudi milliyetçiliği derdi çıkarmak istememeleriydi.

Birer "cemaat" olarak "millet'lere siyasal kişilik statüsü verilmesi, bağımsız bir devletin egemenliği doktriniyle uzlaşamazdı. "Uzlaştırmacı" ideolojiye göre millet şimdi eskisinden çok imtiyazlar isterken, "birleştirme" ideolojisi eski imtiyazlan bile daraltma yanlısıydı. Hangi cemaatten olursa olsun, bütün Osmanlılar siyasal hak ve ödevlerde ancak kişi-vatandaş olarak eşit olacaklardı. Partilerde, seçimlerde, parlamentoda, hükümette, dinî ya da siyasal birimler olarak, korporatif varlıklar olarak değil, teker teker vatandaşlar olarak temsil edileceklerdi. Ne var ki, bu Osmanlılık birliği ideolojisini III. Napolyon'dan esinlenerek getiren Tanzimat'ın kendisi, kendine bir tek-devlet anayasası yapmadığı halde Ermeni ve Rum cemaatlerinin anayasalarını tasdik etmekle bunlara yan-özerk uluslar olma yollarını açmıştı. Tanzimat'ın siyasal ve ekonomik güçsüzlükleri yüzünden Suriye, Lübnan, Mısır, Arabistan bölgelerine İngiliz ve Fransız ekonomik ve siyasal etkilerinin girişiyle Araplar arasında da bölgesel ya da ulusalayrılık duygulan başlamıştı. îttihatçıların bunun üstesinden gelme sanılanın "uzlaştırma"cılar çılgınlık sayıyorlardı.

"Millet" terimi de eski dinsel anlamını yitirmeliydi. "Türk milleti" deyimine kızan İslamcılar, bunu Arapça'daki anlamıyla değerlendirdiklerinden kızıyorlardı; çünkü bir Ermeni milleti, bir Rum milleti, bir Katolik ya da Protestan milleti olabilirdi ama bir Türk milleti olamazdı. Olsa olsa ancak bir İslâm milleti, Arapça'daki asıl anlamında bunun tersi demek olan bir İslâm ümmeti, olabilirdi. İttihatçılar bunu din anlamında değil, siyasal anlamda kullanıyorlardı. Onlar için yalniz Osmanlı milleti vardı. Din gruplan için "cemaat", daha sonra da daha silik bir terim olarak "anasır" sözcüğünü kullanmışlardır.

Osmanlı siyasal birliği içinde cemaatler ya da anasır arasındaki ilişkinin niteliği de ele alınacak bir sorundu. Kendilerini, mensup olduklan millet yoluyla, yani dolaylı olarak Osmanlı sayan Müslüman olmayanlar, bu beraberliği bir çeşit ortaklık (şirket) beraberliği sayıyorlardı.[8] Osmanlı birliği, üye olan milletlerin çıkarlarını sağlamak, gözetmek için ve ancak bunları sağladığı sürece yararlılığı olacak bir beraberlik olabilirdi. Bunlar, şu halde, gerektiğinde ulusların kendi geleceklerini kendilerinin seçme hakkını elde tutmak istiyorlardı (Bu doktrin, Birinci Dünya Savaşı'nda Wilson'un ve Lenin'in ilkeleriyle ün kazanmış olmakla birlikte, gerçekte Avrupa'daki *\x\usçx jeune* akımlan zamanından beri tanınan bir doktrindi).

a Bu tümcenin yanına, *"association"* notu düşülmüş.

Milletler arasında uzlaşma ya da kaynaşma sorunuyla devlet-din ilişkisi sorunu, 20. yüzyıl koşullan altında Osmanlı imparatorluk devletini bölme ya da tasfiye etme planı göze alınmadan çözümlenemeyecek olan sorunlardı. Bu bölünmenin ya da tasfiyenin kaçınılmaz olduğunu, bunu genç yaşında kavrayan Akçuraoğlu Yusuf un bile "Üç tarz-ı siyaset" yazısında kesin bir yargı veremeyişinde görüldüğü gibi, kimse açıkça söylemeyi göze alamazdı.

Bunun bir dizi iç nedeni, bir dizi de dış nedeni vardı. Milliyetlerin coğrafî dağılımları karışık, din, milliyet ve ekonomik çıkarları birbirine karşıttı. Müslüman olmayan milletler, hattâ artık Araplar ve Arnavutlar gibi Müslüman olanlar bile İttihatçılığın Osmanlıcılığını Türk ulusçuluğu olarak gördükleri halde, gerçekte bu Osmanlı devletinin İslâmlığı kadar Türklüğü de şüpheliydi. Bu egemenliğin Türk kalan tek simgesi, hükümdarlığın Türk soyundan bir hanedanda olmasıdır. Fakat şimdi bu egemenliğin hem dünyasal, hem dinsel yetkileri de sıfıra inmiş bulunuyordu. Hükümet, yönetim, dışişleri ve özellikle ekonomi, Osmanlılıktaki milliyetler orantılan açısından bakılırsa, Türkten ziyade Türk olmayanların elindeydi.

Dış nedenlere gelince, bunların başında Tanzimat'tan beri Osmanlı İmparatorluğu'nu Rusya tehlikesine karşı bir duvar olarak kullanma siyasetini güden İngiltere ve Fransa'nın artık böyle bir destekleme siyasetine ihtiyaçlanmn kalmayışı gelir. Daha II. Abdülhamit yönetiminin başlarında gözüken bu değişmenin, II. Abdülhamit rejiminin meydana gelişinde rol oynadığını görmüştük. Bu yönetim büyük devletlere sermaye yatırımı imtiyazlan verme, Osmanlı borçlarını büyük bir uluslararası sermaye durumuna getirerek Osmanlı ülkelerinin doğal kaynaklarını verimli ve kârlı bir biçimde işletmelerini kabul etme, Ermeni ve öteki Hıristiyan milliyetçilerine karşılık Arap, Kürt, Arnavut aristokrasilerini tutma, liberal Osmanlılara karşı din gücünü kullanma gibi tedbirlerle imparatorluğu tutundurabiliyordu. Görünüşün böyle oluşu liberal Osmanlıcıların, İttihatçı olsun İtilafçı olsun, hepsini büyük bir boş umuda düşürmüştü. Bunlar II. Abdülhamit rejiminin Avrupa'da hücumlara uğramasının, o rejimin çağdaş Batı doğrultusunun tersine gitmesinden ileri geldiğini sanıyorlardı. Bu yönetim kaldmlınca Avrupa devletlerinin, özellikle Fransa ve İngiltere'nin, Tanzimat döneminde olduğu gibi, yeni meşrutiyet devletini destekleyeceklerini, ona yeniden para yardımı yaparak onu tutunduracaklarını umuyorlardı. 1908'in arkasından kısa bir süre içinde görülenler, bu devletlerin artık böyle bir koruyuculuk siyaseti gütmediklerini açıklamaya başladı. Üstelik bu devletler, özellikle yatınmlan en çok olan Fransa, imparatorluğun ekonomik açıdan yıkılmasını daha da hızlandıracak isteklerde bulunuyordu.

Tek umut, Rusya-lngiltere-Fransa çıkar cephesine karşı gözüken ve şimdi birinci sınıf bir Avrupa gücü durumuna gelen Almanya'nın desteğine bağlı kalıyor-

du. Birleşme ya da uzlaşma yoluyla Osmanlı birliğini tutundurabilmedeki tek bir umudun oynayacağı rolü bir yana bırakarak, şimdi içeride farklı planlarda yürüyen parti çatışmalan dışındaki ideoloji akımlarını gözden geçireceğiz.

5. Üç düşün akımı

1908 Devrimi'nin kaydedeceğimiz son önemli sonucu, partiayrılışlarına her noktada paralel olmayan geniş kapsamlı bir ideolojik farklılaşma dönemini açmasıdır. Bu, devrimin ikinci kilit kavramı olan "terakki" kavramının anlamlarını açıklama doğrultusunda yapılan çabaların bir ürünüdür. Zamanla, birbirleriyle tam karşıtlaşma durumuna gelen üç düşün okulunun hepsi, başlangıçta 1908 olayını yeni bir dönem açacak bir "inkılâp" (devrim) olarak karşılamışlardı. 1908 olayı, o zamanki terimlerle söylersek bir *inkılâp* değil, bir *ihtilâl* olarak, meşruluğunu yitirmiş sayılan bir yönetimin zor kullanılarak düşürülmesi olayı olarak kabul edilmişti. Halbuki *inkılâp*, terakkinin yollarını açacak biçimde toplumun belli başlı kural ve kurumlarının yeni temellere oturtulması demek olmalıydı.

Daha 1902'de, asıl sorunun sadece yönetimi düzeltme, ıslah etme değil, geniş kapsamlı bir toplumsal devrim olduğu sonucuna varan Yusuf Akçura, tâ başta ve bir kez daha bunu hatırlattı.[21] *İnkılâp* sadece Kanun-ı Esâsî'yi yürürlüğe koymaktan ibaret bir iş değildi; ulusçuluk açısından değil, ama Batı uygarlığına geçme açısından aynı görüşü Abdullah Cevdet ve Sabahattin de ileri sürmüşlerdi. Doğu türü toplum yapısı sürdükçe, II. Abdülhamit kaldırılsa bile onun yerine başka Abdülhamit'lerin geçeceğini söyledikleri için, Ahmet Rıza grubu bunları II. Abdülhamit'i savunmakla suçlamıştı. Akçura'ya göre, 1908 olayı sadece militeri biraz da politik bir darbe olayı olarak kalmıştır. Hem de sadece aydınlar arasında kalmıştır. Toplumun sınıflan hâlâ olduklan gibidirler. Asıl sorun toplumsal yapı değişikliğini getirme sorunudur.

İşte, inkılâbın İslamcı, Batıcı, Türkçü ya da İslâmlaşmak, batılılaşmak, uluslaşmak yönlerinde olması etrafındaki üç düşünce akımı bu zaman başlamıştır ki bu, yukarıda gözden geçirdiğimiz partilere ayrılışlara paralel olmayan bir düzeyde yürümüştür. Bunun nedeni, bu üç yöndeki düşüncenin, çağdaş uygarlık karşısın da yalnız Türk Müslümanlarının sorunlan etrafında dönmesidir. Partiayrılıklan ise, milliyetler arası sorunlar, milliyetlerle devlet arası ilişkiler gibi sorunlar etra fında döner. 1908 ile 1918 yıllan arasındaki on yıllık tartışma, buraya kadar izle diğimiz iki yüz yıl birikmiş çağdaşlaşma sorunlarının tümünü kapsayan bir tartış ma olacaktır.

Bu düşünce akımlarının islamcılık, batıcılık, Türkçülük sözcükleriyle adlandınlmalan, yanılmıyorsak, Rusya'dan gelen Türkçülük düşüncesinin etkisi altında başlamıştır. Rusya'da Rus aydınlan arasında kullanılan "batıcılar", "Islavcılar", "Rusçular" terimlerinin etkisi altında o gelenekten gelen Rusyalı Türkçüler, karşıtlarına batıcı, İslamcı adlarını takınca, onlar da karşılık olarak ve başlangıçta alay . etmek için, onlara Türkçü adını taktılar. Batıcılar ve İslamcılar arasında Osmanlılık hâlâ bir gerçeklik olarak alındığı halde Türkçülerin hepsi için böyle değildi. Çarlık yönetimi altındaki milliyetçilik geleneğinden gelen Türkçüler, Osmanlı tmparatorluğu'nun çökmeye mahkûm olduğunu, Ermeni, Rum, Makedon, Arnavut, Arap ulusçularının davalarının haklı olduğunu açıkça yazmamakla birlikte, Rusya'daki Türk ya da Tatar, Ukrayna, Polonya, Balük milliyetleri ve hattâ Yahudi cemaat davalarına sempati gösterdikleri bilindiğinden bu üç düşün çığırının en köktencisi olarak gözüküyorlardı. Bundan ötürü, *emigre* Türkçüler bir süre Osmanlı hükümeti tarafından kovuşturmaya uğramışlardır. Ancak Osmanlıcı Ziya Gökalp'in Türkçülüğü Rusya Türkçülüğünden çıkanp yine *Osmanlılık* altında öteki iki çığırla kaynaştırarak İttihat ve Terakki'nin *batıcı-îslâmcı-müliyetçi* karması ideolojisi haline getirmesinden sonradır ki Türkçülük itibarlı bir anlam kazandı ve hükümetçe değilse bile partice desteklenmeye başladı.[a] Hükümetle parti arasında

a Berkes'in bu sayfaya (ilk baskıda s. 394) eklediği küçük not kâğıtları var. Notların iki seferde, farklı kalemlerle yazıldığı anlaşılıyor. Birinci not dizisinde şunlar yazılı: "Ziya Gökalp'te "Osmanlılık" Osmanlı devleti bir yandan Rusya ve Balkanlar, diğer yanda İngiltere, Fransa baskısı altında. Tek dayanak Almanya

(Gerçekte Almanya da İngiltere, Fransa gibi istekler, umutlar peşinde)

(Bunu Tanzimat başlarında Moltke açıklar)".

Gene Gökalp'le ilgili ikinci dizide ise, bu bölümün ilk dipnotunda aktarılanlar biraz daha açılmış-.

"İslâmlaşma fikri: heretik bir kaynaktan geliyor Muasırlaşma fikri: Fransız düşününden Türkleşmek fikri: Selanik'teki Türkçecilerden

I) Gökalp bu üç adamın [YN: Ahmet Rıza, Mehmet Murat, Prens Sabahattin] fikirlerini nasıl yeniden uziaştınr? Bu uzlaştırmayı sağlayan ve yeni bir ilke var mıdır? Varsa nedir?

II) "Tarih" karşısında bu üç akım ve Gökalp'in durumu ne oldu?

Gökalp, kendisinden başlangıçlar çıkabilecek, fakat gerçek bir sonuç olan bir düşünür. Daha öncekileri telife, terkibe çalışır fakat Akçura'nın vardığı milliyetçilik görüşüne varmayı gerçekleştiren tezatları yürütmeye çalışır. Bitmeyen tamamlanmayan "son" ile gelişmemiş, belirlenmemiş, kesinleşmemiş "başlangıç" arasında kalmış bir "geçiş". Bu "son" üzerindeki tahlilleri doğru. "Baş" üzerindeki görüşleri ise eksik. En çok iki noktada görülür:

a) din (hilâfet, İslâmlık)

b) devlet, hilâfet ve saltanat.

Diriltilme imkânının ise kendine tamamıyla zıt olan "ırkçılık" alanında gözükmesi ona karşı işlenmiş en haksız hakarettir. Gökalp'ten belki İslamcılık, Osmanlıcılık çıkanlabilir fakat ırkçılık asla çıkarılamaz. Acaba anti-Marksist oluşu mu buna yol açtı? Yoksa solidarizme kayması mı?"

ne denli fark olduğunu, aşağıda hükümet başındaki bir kişi ile (Sadrazam Sait Halim ile) parti içinde nüfuzlu bir üye ve düşünür (Ziya Gökalp) arasındaki temel görüşayrıhklarında göreceğiz.

6. Baş sorun: geriliğin nedenleri

Meşrutiyet döneminin bütün görüş ve çığırlarının ortak yanı Lâle Devrinden beri başlamış olan bir sorunun bu dönemde genel bir hale gelmesidir: İslâmlık, Osmanlılık ya da Türklük neden geri kalmıştır? Geriliğin bütünsel ölçüde oluşu konusunda da ne bir kuşku vardır ne de birayrılık. Ancak nedenlerin araştınlması sonucunda verilen yanıtlar birbirinden çok ayrılır.

Batıcı yazarlar, bunu Müslümanların, Osmanlıların ya da Türklerin Batı uygarlığından kopuk kalmasında, bunu da kafalarını biçimlendiren fikirlerde bulurlar. Onlarca, bu fikir perdesini geren İslâm dinidir. Bu dinin getirdiği şeriatın hayatın hemen her alanını hükmü altına alması bütün geriliklerin temelinde yatan olaydır (Ernest Renan'ın teziyle karşılaştırınız). Hayatın her alanında şeriatın hükmü, tutucu bir güç olarak her değişmeye karşı önleyici bir etken olmuştur; hayat fosilleşmiştir.

19O4'te Cenevre'de yayınlarını başlatan Abdullah Cevdet, kurduğu *İçtihat* dergisinin ilk sayısını şu anketle başlatmıştı-, 1) Müslümanların düşkünlüğünün nedenleri nelerdir? 2) Müslümanları bu durumdan kurtaracak en etkili önlemler **nelerdir?**

Batıcılığın en aşın temsilcisi olan Abdullah Cevdet, bunu kısaca şöyle cevaplandım:: Geri kalışımızın nedeni Asyalı kafamız, yozlaşmış geleneklerimizdir. Bizi yenen güç, bizim görmek istemeyen gözlerimiz, düşünmek istemeyen kafalanmızdır. Bizi geride bırakan, bırakmaya devam edecek, gelecekte de bırakacak olan güç dünya işlerini hükmü altına alan din-devlet bileşimi sistemidir.[22]

İslamcılar da, II. Abdülhamit döneminin islamcılarından farklı olarak, Müslümanların yalnız maddî uygarlık alanında değil, din müesseseleri de dahil olmak üzere, manevî uygarlık alanında da Batı uygarlığının gerisinde olduğunu artık kabul ediyorlarsa da bu geride kalışın nedeni onlarca İslâm dini ve şeriatı değildir. Tersine, şeriatın uygulanmaması, hayatın her alanına genişletilmemesidir temel neden.

Bu görüşü en geniş biçimde ortaya koyan Sadrazam Sait Halim Paşa (1863-1921) olmuştur.[23] Fikirlerini şöyle özetleyebiliriz: Dinler hiçbir ilerlemeye engel bir etken olmamıştır. Örneğin Hıristiyanlık Avrupalıların ilerlemeler başarmasına

engel olmamıştır. Budizm, Japonların ilerlemesine engel olmamıştır (düzeltme: Budizm Japonların ulusal dini değildir). İslâmlık için bu daha da böyledir. Çünkü İslâmlık, ötekilerden farklı olarak, üstelik bir akıl dinidir. Böyle olduğu için İslâm uygarlığı geçmişte en yüksek uygarlık olmuştur. İslâmlık'm ilerlemeye engel bir etken olmadığının en güçlü kanıtı budur. İddia edildiği gibi, îslâmlık'ta taassup da böyle bir etken olamaz, tslâmlık'ta şeriat taassubu olduğu fikri, gerçekte, Müslümanların Hıristiyanlara düşmanlığının değil, Hıristiyanlık'ın kendisinde bulunan taassubun yaydığı bir inançtır. Müslümanların ilerlemesine asıl engel olan birinci etken, İslâmlık öncesi ve İslâmlık dışı inançların yaşamaya devam etmesidir. İslâmlık'ın ilerleme etkeni olabilmesi için onu işte bu geri bırakıcı etkilerden temizlemek gerekir. Arap olmayan kavimler arasındaki ulusal gelenekler, o kavimlerin tüm anlamıyla tslâmlaşmalarını eksik bırakmıştır. Bu kavimler, geleneksel müesseselerini yaşatmakta olduklarından tslâmlık'ı çarpılmışlardır. Bunun üstüne, hiç durmadan süren Hıristiyan düşmanlığı da Müslümanların geri kalışında etken olmuştur. En sonunda bu düşmanlık, İslâm dünyasının Hıristiyanların siyasal esirliği altına girmesine yol açmış, İslâm kavimleri arasında din birliğini yok etmiştir. Bu parçalanışı zaten Moğollar (Tatarlar ya da Türkler) başlatmışlardı. Bu da üçüncü etkendir. Müslümanlar, Hıristiyanlarla ilişki kurduktan sonra, sonsuz metafizik tartışmalarına giriştikleri halde (felsefî düşüncenin başlamasını kastediyor) , Hıristiyanlar deneysel bilimlerin gelişimine çaba harcadılar. İslâmlık'taki bunalım ancak Müslümanların Batı boyunduruğu altına girmeleriyle farkedilmeye başlamıştır. Evrensel bir İslâm gerileyişi, Hıristiyanlara bu gerileyişin kaynağının Müslümanlık olduğu inancını vermiştir. Bu genel inanç, eski Hıristiyan düşmanlığının kafasına uygun olan bir inançtır. Bu, Müslümanların kendi aralarında gerçek kusurun nerede olduğunu gizli bırakmış, bu görüşünü onlara da benimsetmiştir. Bu Hıristiyan düşmanlığının etkisi altında Müslümanların kimileri geriliklerinin nedenini istibdatta, kimileri ulemânın bilgisizliğinde, kimileri dinin ihmalinde, kimileri din taassubunda bulurlar. Bu yorumlamaların sayısız çeşitliliği ve çatışıklıklan olması bize gösterir ki geri kalışın gerçek nedenlerini farketmemize engel olan, gözlerimizi kapamamıza yol açan şey, kendi kafalanmızdaki karışıklıktır. Bu karışıklığı yaratan da Hıristiyan dünyasının İslâm dünyası üzerinde kurduğu egemenliktir. Bu Hıristiyan egemenliği altında Müslümanlar ilerleyemezler. İlerlemenin biricik çaresinin kendileri gibi olmakta yattığı inancını Batı, bunların kafasına yerleştirmiştir. Bunun sonucu olarak, İran'da, Hindistan'da, Mısır'da ve Türkiye'de görülen Batı görüş ve inançlarına dayalı yeni ilkeler konması özlemi, Batıcılar ile İslâm milliyetçilerinin (Sait Halim'in sözlüğünde bu "ulusçuluk" demek değil, Arapçadaki anlamından farklı olan Türkçedeki "ümmetçilik" demektir)

görüşü arasında boşluk meydana gelmiştir. Batı hayranları Avrupa'dan gerekli şeyleri alma ile Avrupalılaşmayı birbirine karıştınyorlar. Ancak bunlar yalnız aydınlar arasında etkili olabiliyorlar. Buna karşılık, tslâmlaştırma yanlısı olanlar halk kitlelerinin desteğini kazanıyorlar. Bu boşluğun kendisi de kalkınma ve ilerlemeye karşı olan engellerden biridir. Bugünkü Müslümanların Batı'dan neler alınacağı ve neler alınmayacağını belirleyemeyişleri, vaktiyle Müslümanlaşan kavimlerin İslâm'dan önceki geleneklerinin hangilerinin bırakılması gerektiğini belirleyemeyişlerine benzer.

Sait Halim bundan sonra İslâmlık ile Hıristiyanlık arasında bir kıyaslama yapar; politik, moral ve toplumsal sorunların hepsinde İslâmlık'ın Hıristiyanlık'tan üstün olduğu sonucuna vanr. Bundan ötürü, geriliği önlemenin gerçek yolu batılılaşmada değil, İslâmlaşmadadır. Bu, bir cahillik ve taassup değil, İslâmlık'ın mantıkî bir sonucudur.

Sait Halim'in bu düşüncesinin Afganî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi en çok Mısır'da etkili olarak gelişen görüşten ileri gelmekte olduğu açıkça görülmektedir. İttihat ve Terakki hükümetinin "Mehmet" takma adı altında yazan sadrazamının bu görüşünü en etkili biçimde eleştiren o hükümetin dayandığı partinin ideologu olan Ziya Gökalp oldu.

İmzasız olarak yayımlanan[24] eleştirisi, Paşa'nın görüşühdeki iki teze karşı çevrilmiştir: İslâmlığın geri kalışında, İslâmlaşan kavimlerin geleneklerinin yaşayan artıklan etken olmuşsa, bunların geriletiri etkilerini tâ baştan göstermeleri gerekirdi. Geri kalışın nedenlerinin, bu geleneklerin en güçlü etkilerinin bu kavimlerin İslâmlaşması zamanında oluşunda değil, geri kalışın görüntülerinin belirmesinden öndeki olaylarda aranması gerekir. Bir uygarlık, düşman bir güç tarafından yıkılabilir; fakat bu, çöküşünün nedeninin bu olduğunu göstermez. Bir düşmanın meydan okuyuşu, bir toplumda canlanmanın, ilerlemenin nedeni olabilir, eğer kendisinde zaten çöküntü başlamamışsa! İslâmlık'ın çöküş nedenini Haçlı Seferlerine bağlamak, bu bakımdan yanlış bir yorumlamadır. Haçlı Seferleri, Hıristiyan Avrupa'da uyanışa yol açmıştır. Aynı olay niçin bir uygarlıkta çöküşün, öteki uygarlıkta kalkınmanın nedeni olmuştur? Özellikle, o zaman İslâm uygarlığının en yüksek döneminde olduğunu kabul edersek? Batı, o zamanın İslâm uygarlığının başarılarını almakta taassup göstermemiştir. O halde, onların bizi geçtiklerini gördüğümüz zaman biz neden bu taassubu gösteriyoruz?

Çöküşün nedenleri şu halde ne Moğol istilâsı, ne Haçlı Seferleri, ne bugünkü Avrupa egemenliği gibi dış etkenlerde, ne de İslâm öncesi kavimlerin geleneklerinin yaşamasındadır. Müslümanlar geri kalmışlardır; çünkü a) dünya koşullanılın geliştirdiği çağdaş yenilikleri hiçe saymışlardır; dinlerini bu yeni koşullar altında

yeniden yorumlamaktan kaçınmışlardır; dinlerine çağdaş koşullar altında yeni anlamlar verememişlerdir. Batı uygarlığı, üstün bir uygarlık olarak ortaya çıktığı zaman Müslümanların gösterdiği taassubun altındaki neden de budur; b) Müslümanlaşmış ulusların ulusal kültürlerinin, İslâm dininin ve şeriatının onlar üzerinde kendi ümmet uygarlığı hukukunu kurmasıyla yıkılması ikinci baş nedendir, çünkü İslâm uygarlığı çağdaş uygarlık karşısında iflas edince bu halklar, ulusal kültürden yoksun yığınlar olarak ayakta duramıyorlar.

7. Batı sorunu

Meşrutiyet dönemindeki fikir tartışmalarında ikinci ortak yan, reform sorunlarının hep Batı uygarlığıyla karşılaşmanın doğurduğu sorunlar olduğunun kabul edilmesidir. Bu yüzden, Batı uygarlığının niteliğinin ne olduğu, hangi niteliğiyle Türk ya da İslâm toplumu üzerinde etki yaptığı sorusu tabii olarak bu tartışmalarda kendim gösterecekti. Fakat Batı uygarlığının kendisinin ne olduğunu anlayış, üç düşünce açısına göre değişir.

Daha II. Abdülhamit döneminde başlayan Batı özlemindeki Batı uygarlığı, düşünülebilecek uygarlıkların en mükemmelidir. Batı uygarlığı, sadece tarihte eşi görülmedik maddî ilerlemelerin, başanların uygarlığı değil, bütünlüğüyle uygarlık tarihinde kendine özgü olan, yaşayışta, düşünüşte ve sanatta başka uygarlıklardan tümden farklı olan bir uygarlıktır. Onun etkisi altında kalan uluslar onu bütünüyle, kendine özgü, ayırıcı yanlarıyla göremedikleri, kavrayamadıkları sürece ona katılamayacaklar, kendi koşullarından kurtulamayacaklardır. Onun en önemli yanları daima yanlış anlaşılacak, çarpıtılacak, eski değerlerle ve düşüncelerle uzlaştınlamayacaktır.

Bundan ötürü, İslamcılardan farklı olarak, batıcılar Batı uygarlığının maddî başarılarının alınması sorununda onlar kadar işi basit ve kestirme bir iş olarak görmüyorlardı. Batılılaşmak, sadece o uygarlıktan şu ya da bu maddî başanyı alıp getirmek değildir. Batı uygarlığının özü olan yanlar benimsendikçe bunlar bir süre yüzeyde kalır, ama topluma etkili olamazlar. Ona özgü olan yanlar, kişinin din ya da devlet baskısından özgürleşmesi, bireyin değerlenmesi, insanın doğal haklannın üstünlüğü, akıl karşısında inanç ya da geleneğin boyun eğmesi, cehalete karşı müspet bilimlerin zaferi: İşte Batı uygarlığını ayıran yanlar bunlardır. Batı'yı Doğu'ya üstün yapan onun hümanizmidir.

Halbuki İslamcı düşünceye göre, Batı'nın özü hümanizm değil, Hıristiyanlık'tır. Bu yanıyla o yalnız lslâmlık'tan farklı olmakla kalmaz, onunla uyuşa-

maz bir uygarlıktır da. Bu, "Doğu, Doğu olarak, Batı Batı olarak kalacak; ikisi asla birleşemez" diyen İngiliz yazarının görüşünün aynıdır. İngiltere'de Cambridge'te öğretmenlik yapan Halil Halit, bunu şöyle belirtir-. "Batı ile İslâm Doğusu, hemen her noktada, duyuşta ve ahlâkta birbirlerinin tümden karşıtıdır." Batıcıların anladığı anlamda batılılaşma, İslâmlık'ın bütün prensiplerinden vazgeçmek demektir.[25]

Ancak Batı uygarlığının maddî yanlarından yararlanmak, Ahmet Mithat Efendi'de olduğu gibi şimdi İslâmcıların da hararetle yanlısı olduklan bir şeydi. Bunun en güzel örneği olarak Japonya'nın gösterilmesi, sayısız kez söz konusu edilmiştir. Hattâ, Japonya'ya Batı uygarlığının maddî yanlarını getiren Japon imparatorunun aslında, ya da gizlice, Müslüman olduğu efsanesi bile tutunmuştur.

Batı uygarlığının maddî yanları zaten îslâmlık'tan alınmıştı. Fark sadece zaman farkının yarattığı bir sayı farkıydı. Batı'da modern bilimlerin ve teknolojinin ilerleyiş yollarının açılmasında süren felsefe ve din çatışmalan, İslamcılara, Batı uygarlığının bu yanlarının Hıristiyanlık'ın değil, Hıristiyanlık'tanayrılışın sonucu olduğu inancını veriyordu. Bu, tslâmlık'ın, Hıristiyanlık'tan farklı olarak akılcı bir din olduğunu, akla ve bilime Hıristiyanlık'tan fazla yer veren bir din olduğunu gösterirdi.

Dinlerin ilerlemeye engel olmadığı tezini ileri sürmüş olan Sait Halim, Hıristiyanlık konusunda, bu yargısında bir istisna yapmak gerekliliğini sezdi. Evet, dinler arasında yalnız Hıristiyanlık ilerlemeye engel bir din olmuştur, çünkü Hıristiyanlık ile akıl uzlaşamaz. Halbuki İslâmlık'ın özü bunun tam karşıtıdır. İslâmlık akıl ve bilimlere aykırı olmamakla kalmaz-, o, ikisini de emreden bir dindir. Bundan başka, Batı ve İslâm uygarlıklarının problemlerinin kendileri de temelden farklıdır. Örneğin Batı'da demokrasi sorunu büyük ve savaştıncı bir sorun olmuştur. Çünkü Batı toplumu, eşitsizlik ve sınıf bölünüşü üzerine kuruludur. Batı toplumu feodal beylerin, kralların, imparatorların, oligarşilerin hükmettiği bir toplumdu. Taassup ve mutlakiyetçiliğin hüküm sürüşü yüzünden Batı'da özgürlük savaşı zorunlu olmuştur. Batı toplumunun "sosyal sorun" ile, sosyalizm sorunlarıyla bu denli uğraşması, sınıf savaşı içine düşmesi bundandır. Halbuki İslâmlık eşitlikçilik ve kişi özgürlüğü üzerine dayanır. Onun için İslâmlık'ta ne demokrasi sorunu vardır, ne özgürlük yokluğu vardır, ne de sosyalizm gerekliliği.[26] İslâm toplumlarında da böyle sosyal sorunlar bulunduğunu düşünmek kör bir taklitçilikten başka bir şey değildir. Bizim toplumumuzun sorunlarına, anayasal rejim, yasama organları, parlamentarizm gibi Batı'ya özgü tedbirleri uygulamaya kalkışmak sadece anlamsız eylemler olmakla kalmaz; İslâmlık'ın kendini geliştirmesine zarar verecek engellemeler olur. Paşa, Batı uygarlığının hastalıklanmn göstergeleri olan

bu gibi ilâçlara Müslüman toplumların muhtaç olmadığını cesaretle savunur. Başka islamcı yazarlar da aynı görüşü savunmuşlardır.

islâmcıların aydın kafalarından olan Selâhattin Asım, Baü'run moral açıdan yozlaşmış olduğunu da ileri sürmüştür. Avrupalı yaşamı, yalnız İslâmlık'a değil, herhangi bir toplumsal yaşam ilkesine bile baştan başa aykırıdır. Avrupa'nın medenî kanunlarının toplumun ahlâkı üzerinde ne denli derin yaralar açtığı meydandadır. Bizim gerçi Avrupa uygarlığından, endüstrisinden, biliminden yararlanmamız gerekir; ancak bu uygarlığın âdetlerinin, ahlâkının, yaşam tutumunun ülkelerimize girmesini kesinkes önlemek şarttır. Toplumu bütün insanların mutluluğa kavuşacağı bir duruma getirmek ancak ve ancak kutsal şeriatın kurallarını uygulamakla olabilir. Sorunlanmızı Avrupa uygarlığının ilkelerine göre çözümlemeye kalkarsak onların başına gelen manevî çöküntünün içine bizim de düşeceğimiz kesindir.[27]

İslamcı yazarlardan biri çağdaş Batı'da, Ortaçağ Hıristiyanlığından farklı bir Hıristiyanlık görüşü bulunduğunu farkettiği için şöyle der: Bugünkü Avrupalılar din ile sadece ahlâk kurallarını anlıyorlar ve dini bu çeşit kurallara indiriyorlar. Oysa bu tümden yanlıştır. Çünkü ahlâk kurallan medenî bir toplumu düzenleme gücünden yoksundur (yazarın "ahlâk" ile ne anladığı bu sözlerinden anlaşılıyor). Maddî uygarlıkla orantılı olarak Hıristiyanlık'ın çöküşü işte böyle bir din görüşünün ürünü olmuştur. Gerçekleri sadece Avrupalıların yazılarında arayanlar Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Müslümanlığın da sadece bir ahlâk sistemi olduğunu sanıyorlar. Örneğin, eğitim yoluyla halkın kafası aydınlandığı ölçüde İslâm dininin gücünün düşeceğini sanıyorlar. Gerçek bunun tam tersidir. Eğitim ve aydınlanma Müslümanlar arasında yayıldığı ölçüde imanları daha da güçlenecek; tslâmlık'ın incelikleri, İslâmlık'ın büyüklüğü o ölçüde anlaşılabilecektir.[28]

Gerek din, gerek ahlâk açısından bu kadar hastalıklı olan Batı uygarlığının, İslâmcıların inkâr etmediği dünyaya üstünlüğü, o halde neyle yorumlanacaktı? İslamcı görüşe göre, Batı bütün dünyaya dininin üstünlüfü, hattâ bilimlerinin üstünlüğü yüzünden egemen olmamıştır. Batı'nın dünya çapındaki üstünlüğünün asıl nedeni, orada dinin yerini almış olan dünyasal görüşün başka uluslan sömürme, köleleştirme vicdansızlığını meşrulaştırmasıdır. İslamcı görüşün Batı uygarlığı hakkındaki bu son yargısı, Mehmet Akif in çok sonraları tek dişi kaldığını söyleyeceği "canavar" uygarlığı olduğu yargısıdır. Batıcıların, Batı uygarlığının alınmaya en değerli gördükleri yanı (hayatın dinin elinden kurtanlarak özgürleştirilmesi) islâmcıların gözünde onun en alınmaya değmez, en kötü olan yanıydı.

Ulusçu görüşün Batı anlayışı, bu iki görüşün ikisinden deayrılır. Bu görüş batıcıların rasyonalist, islâmcıların dinci görüşündenayrılmakla ne Batı'ya karşı,

ne de Batı yanlısıdır. Başka bir biçimde söylersek, batıcılar kadar bancı, İslamcılar kadar da Batı'ya karşıdırlar.

Bu düşünüşün en tutarlı temsilcisi olan Ziya Gökalp'in, Yusuf Akçura'nın Avrupalıların "Doğu sorunu" deyiminin Türkiye için bir "Batı sorunu" olduğu yollu, yerinde bir deyimini kullanırsak, "Batı sorunu"na bakışı bunu gösterir. Ona göre, Batı uygarlığının kendine özgü, ayıncı yanı, gerek Ortaçağ Hıristiyanlığından, gerek İslâm Ortaçağından özünde farklı olan bir toplum, bir devlet tipi ve sivil bir ahlâk sistemi geliştirmesindedir. Avrupa uygarlığı, modern "Ulus'lardan meydana gelen bir uluslar toplamıdır. Bu henüz bir Avrupa ulusal birliği değildir. Çünkü bu uluslar, kendilerine özgü "kültürleriyle birbirlerinden ayrılıyorlar. Soyut bir Batı uygarlığından söz etmek erkendir. Batı uygarlığı Avrupa uluslarında farklı biçimlerde gözüken ulusal kültürler toplamıdır. Modern Batı uygarlığının temel gerçeği akıl, aydınlık, insanlık değil, içinde dinin bile rol oynadığı ulus birimi kültürleridir. Hıristiyanlık, Avrupa birliği yaratan monolitik bir din olmaktan çıkmıştır. Çağdaş dünya, ancak ulus birimlerinin ve ulus devletlerinin tanındığı kültür birimleridir. Bunun anlamı şudur: Batıcıların özlediği gibi, Batı uygarlığına katılmak, Batı uluslarının kültürlerini almak demek değildir. Bu anlamdaki Batıcılık yalnız aldatıcı olmakla kalmaz, bir Türk ulusunun, bir Türk kültürünün gelişebilmesi açısından da zararlıdır. İslâmcıların görüşünde din açısından değil, ulusal kültür açısından bir gerçek payı vardır. Batı hiç kuşkusuz bugün insaniyetçi ve uluslararasıcı *(internationaliste)* değildir; ancak bu, onun ileride böyle olmayacağına kanıt değildir. Bunun gerçekleşmesini Batılı olmayan, Hıristiyan olmayan halkların Batı uygarlığına girmesi çabuklaştıracaktır. Ancak bu, bu halkların gerçek anlamda ulus olma aşamasına gelmeleriyle olabilecektir. Ulusçuluk, ancak bu anlamda Batıcılık demek olabilir.[29]

8. Kültür ve anlam sorunu

Baskı rejimlerinin altından kalkabilen en içten, en iyi niyetli kişilerin dü şüncesi çağdaş düşünceyi taşıyamayacak kadar eskimiş bir dille, çağdaş dün yanın ayrıntılanm seçemeyecek bir dil fukaralığı ve bir anlam sisi içinde ancak bu kadar ürün verebilirdi. Japonya'ya kadar uzanan büyük yargılar verilen bir dönemde Türkiye'de, Asya, Avrupa uygarlık ve kültür tarihlerini, ekonomik so runlarını inceleyen tek bilimsel eser yazılamamıştır. Çağdaş Batı dünyasının güçleriyle ilişkili bir bunalım gelince bu kadarı bile daha büyük bir karmaşa içi ne düştü. .

Bu bunalım, Balkan Savaşı'nın patlak verişiyle başladı. Balkan Savaşı, 1908 olayına Türk subaylarını ve aydınlarını zorlayan koşulların, II. Abdülhamit yanlı-Iarının şimdi zevkle seyrettikleri hükümet ve parti savaşlan içinde daha da genişleyen dış siyasa tutumundaki yanlışlıkların, Avrupa devletlerinin Balkan fıçısının patlamasını önlemekten usanmalarının başlattığı bir savaştır. Çok karmaşık etkenlerin rol oynadığı bu savaş, Avrupa, Osmanlılık, Müslümanlık sorunlan üzerine süren tartışmalarda yeni bir bunalım dönemi açtı. Üç görüş arasındaki farklan azaltacağına daha da keskinleştirdi. Batılılaşma yanlılarının Batı uygarlığının şurasına burasına bakarak süsledikleri Batı uygarlığı, bu Balkan Savaşı'nın karşısında seyirci ya da kışkırtıcı olarak gözüktükçe, "Batı ihaneti"nin her görünüş aşamasında islâmcıların sesi bir perde daha yükseliyordu. İslamcı basın bu savaşın Hıristiyan dünyasının İslâm dünyasına çevrili son savaşı olduğu fikirlerinin ispatı olarak gösteriyordu. İslâm dünyasının başka yerlerinde de, Hindistan'da ve Mısır'da, bunu kutsal bir Hıristiyanlık-lslâmlık savaşı olarak görenler vardı.

Böyle bir hava içinde batılılaşma yanlısı düşünce, gerçekten güç bir duruma düşmüştü. Bunların en aşınsı olan Abdullah Cevdet'in kendi dergisinin sayfalarında bile Batı'ya isyan sesleri yükseldi. Buna karşılık ulusçu kanadın dergisi *Türk yurdu'nda* ağır başlı, özeleştiri niteliğinde dersler çıkaran yazılar çıkmaya başladı.

Bunalımın öteki bir sonucu, Selanik'teki sosyalistimsi *Yeni hayat* çevresindeki halkçılık akımının Türkçülüğe dönüşmesi, bunun da Turancılık yönüne doğru eğiliminin başlamasıdır. Türkçüler çevresinde yazar Tekin Alp (Moiz Kohen), Almanca çıkan bir kitabında bunu şöyle belirtir: "Selanik ve Rumeli'nin kaybından sonra Türklerin yüzü Turan'a çevrildi."[30]

Fakat bunalımın olumlu sonuçlan da oldu. Toplumsal yaşamın belli başlı kuruluşlarına yeniden, daha köktenci bir gözden geçirme havası getirdi. Sonunda Ziya Gökalp'in ünlü *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* formülüyle bir uzlaştırmaya getirdiği akımlara hız verdi. Tartışmaların ekseni, "çağdaş uygarlığın hangi yanları alınmalı? Buna göre, reform yönleri neler olmalıdır?" sorulanydı.

İslamcılar çağdaş uygarlığın "iyi" yanlarının alınmasına artık cevaz verdikten başka, bunda artık gecikmeye de lüzum görmüyorlardı. Dayandıklan model Japonya idi. Avrupa uygarlığının "iyi" yanlarını almakla Japonlar öyle güçlenmişlerdi ki, Osmanlılan yıllardır korkutan "şimal ayısfna unutamayacağı bir yenilgi dersi bile vermişlerdi. Bu nasıl olmuştu? Bunun cevabı çok kolaydı: Japonlar Batı uygarlığının iyi ve kötü yanlarını seçebilmişler, bunları kendi dinleriyle uzlaştırarak gerilikten ileriliğe kolayca atlamışlardı, islamcı yazarların yazılarında Japonya üzerine ne ölçüde doğru bilgi olduğu, bunların İslâmlık, Hıristiyanlık türünden bir

dinleri olduğunu, bunun da Budizm olduğunu, bu dinin de İslâmlık gibi bir din olduğunu sanmalan gösterir. Japonların ulusal kültürü Şinto'dur. Bu, Tanrısal bir kitap dini değildir. Şeriatlan da yoktur. Herhangi bir Şinto Japon, isterse Budist olur, Hıristiyan olur, Müslüman da olur. Japon kültüründe Kilise ya da şeriat olmaması, ve sadece bu, İslâmcıların bütün benzetişlerini çürütecek bir olaydır. Fakat bilmemenin rahatlığı içinde Japon modeli etkili bir rol oynamıştır. İslâmcıların anladığı anlamda din açısından, yani tek Tanrılı, kitaplı, peygamberli, şeriatlı din açısından Japonların gerçekte eski Grekler ve Romalılar, Hintliler gibi dinsiz sayılmalan gerekir.

İslâmlık'ta, Avrupa uygarlığının "kötü" olan yanlarının sokulmasına karşı saklanacak yanlar nelerdi? İslamcılar bunun da cevabını kolaylıkla buldular: Müslümanların yaşamını, Avrupalıların yaşamından ayıran öz İslâm dini olduğuna göre, İslâm şeriatının kapsamadığı herhangi bir yan, Batı uygarlığına açılabilir. Fakat şeriatın kapsadığı alanların hepsi gerçekten İslâm dininden çıkma alanlar mıdır, yoksa ona yapışık kalan, aslında dinde bulunmayan gelenekler de bunun içinde midir? Gerçek tslâmlık'ın içine, Araplara yabancı kavimlerden gelen gelenekler karıştığı yollu tez, buna cevap arayacak kapıyı farkına varmadan aralamış bulunuyordu.

İlk formül bulma girişimi aydın İslamcılardan Musa Kâzım Efendi'den geldi. Ona göre, batılılaşmanın caiz olacağı alanlarla olmayacağı alanları ayırt etmede kullanılacak ölçek şöyle olacaktı: Gelenek (örf), yani üzerinde *nas {Kur'an* ya da hadis yargısı) olmayan işlerde de nas hükmündedir. Fakat örf, sadece *muamelat* (sivil hukuk alanı) üzerine değil, yaşamın bütün alanı üzerine olduğundan onlar da nassa dayalı şeriatın alanına girer! *Ergo-. Kur'an* ya da hadis yargılarının dışında olduğunu Sait Halim Paşa'nın bile kabul ettiği örfler alanında bile batılılaşmak olamaz! Örneğin, *Kur'an* ya da hadiste fes hakkında tek söz olmadığı halde, yani başa giyilecek şey şeriat dışı bir konu olduğu halde ve fes giymek şunun şurasında ancak 75-80 yıllık bir gelenek olduğu halde, onun yerine şapka giyilmesine şeriat cevaz veremezdi!

Simavnalı Bedrettin'in *Varidat* adlı ve koyu panteizmi yüzünden İslâm ulemâsı arasında zındıklığın son kertesi sayılan yapıtının Türkçe çevirisini yapan, mason olan, II. Abdülhamit rejimini yeren aydın âlim Musa Kâzım Efendi'nin ilericiliği işte bu kadardı. Bu kadar zındıkça bulaşıklıklan olmayan başka İslamcılar Japon modelinden alınan daha kolay bir formül buldular: Japonlar Avrupa'dan fen, endüstri, dretnot, top, tüfek yapmayı öğrendiklerine göre Batı'nın maddî uygarlığı kuşkusuz alınmalıydı. Çünkü bunlar o uygarlığın "iyi", "yararlı" yanlarıydı.

Fakat, II. Mahmut'un "Yararlı İşler Meclisi" üyelerinin cesaretinden bile yoksun olan ihtiyatlı islâmcıların aklını, bu formül de karıncalandırıyordu. Fenler, bi-

limler gelirse, bunların iman üzerine yıkıcı etkisi olmayacak mıydı? İslamcılar gerçekten çok dikenli bir ikilem ile karşılaşıyorlardı. En ileri gelen İslamcı dergi *Sebilü'r-reşat* yazarlarından biri, "Evet, Avrupa'da fenlerin ilerleyişi dini yıkmıştır" cevabını verdi. Avrupa uygarlığının dünya üzerindeki yayılışı yüzünden dinin bu çöküşü artık yalnız Avrupa'ya özgü olmaktan çıkmıştı. Telgraf, posta, demiryolu, buharlı gemi gibi uygarlık araçları sayesinde bu hastalık bütün dünyaya yayılıyor. Bilimin getirdiği dinsizlik, bu uygarlığa en yakın olan Osmanlı ülkelerine de sıçramıştır. Fakat, çok şükür ki, öteki dinlerden farklı olan İslâm dini, onu bize veren Tanrı'nın sayesinde, bilim güneşinin karşısında eriyecek dinlerden değildir. Bizim yapacağımız şey, bilimin ışınları karşısında İslâm dininin bütün ışıklarını parlatmaktır. Bu ise, o ışıkların bu gerçeklerin parlaklıklarından geldiğini göstermekle olur.[31] ötekilerinde olduğu gibi bunda da düşünce, güç sorunlar karşısında hayal planına getiriliyor ya da lâf kalabalığına boğularak kapatılıyordu.

İslamcı düşün, böylece medreseliler için söylenen "dönüp dönüp yine bina okumak" deyimindeki kapalı daire içinde bir daha dönmeye başladı. Bir noktadan başlayıp az sonra gene o noktaya varıyorlardı. II. Abdülhamit zamanında, 25-30 yıl önce, bu çeşit sözler kaç kez söylenmiş durulmuştu. Oysa Meşrutiyetin bu aydın İslamcıları bu kez onları da geçtiler. Kant, Laplace, Danvin teorilerini bile *Kur'an'da* keşfettiler. Daha da ileri gidenler *Kur'an'da* ve hadiste atom, elektrik, mikrop bilgileri bile buldular. Batıcıların "dikensiz gül bahçesi" kokularına karşılık ortalığı bir hacıyağı kokusuna boğdular. Bu işte kesinkes patolojik bir yan vardı.

Evet, Ziya Gökalp'e göre, öyle. Bu noktaya parmağını basabilmesi Meşrutiyetin ilânı üzerine İstanbul'a değil, devrimcilerin yuvası olan Selanik'e koşması sonucunda olmuştu. Devrimcilerin âdeta kutsallaştığı bir çevrede bu Diyarbakır ağzıyla konuşan taşralı genç, hiç tanınmayan bir çevre içine düşmüştü. *Genç kalemler* ve *Yenijelsefe mecmuası* adlı bir edebiyat ve bir düşün dergisi çıkaran bu çevre, Rusya'dan Makedonyalılar arasına geçen halkçılık (narodniklik) düşüncesinin bir serpintisine uğramıştı. Genç subay Ömer Seyfettin, Türk dili konuşan erlerle Osmanlıca konuşan subaylar arasındaki uçuruma takılmıştı. Osmanlı yönetici tabakasıyla Türk halkı arasındaki uçurumu kanun-ı esâsı politikası ile kapatmayı uman politikacılardan ayrılarak, vaktiyle Şinasi'de olduğu gibi, dil, anlam ve anlaşma sorunlan üzerine eğildi.

Onun başlattığı halk dili akımı bu çevrenin ele aldığı sorunların bir tanesi olmuştu. Çevrenin ikinci bir yanı, o zamanın biricik sosyalist düşünce merkezi olan Selanik havası içinde, öteki gençlerin (ütopyacı sosyalistlerin) düşüncesine karşı besledikleri ilgi yoluyla ilk toplum düşüncülüğünü getirmesi olmuştur.- *Yenı'felsefe mecmuası*'nın sayfalarında görülen tartışmalar, *"YeniHayat"* adı-

nı alan bu düşün çevresinde sosyalizm ilgisinden sosyoloji ilgisinin nasıl geliştiğini gösterir.

Bu tartışmalarda Batı uygarlığı eleştirilmekle birlikte, çağdaşlaşma sorununun Batı'nın etkisi ya da baskısı altında başlamış olduğu gösterildiği için, Batı toplumunun eleştirilmesinin Türk toplumunun kendisinin eleştirilmesine kaydığını görürüz. "Yeni Hayat" çevresinin karşısına aldığı soru şu oldu: Toplumun geleneksel kurallarınm hangileri bozuluş içindedir? Hangileri, bu yüzden toplum yaşamında çağa uyamama etkenleri oluyorlar? Hangileri çağdaşlaşma yolunun açılması için kaldırılması gerekli olan yanlardır? Tartışmalar gösteriyordu ki, çağdaş uygarlığa uymayı olanaksızlaştıran etkenlerin çoğu şeriatın kapsamında sayılan alanlardadır. Dil sorununa karşılık, burada en çok aile sorunu üzerinde duruluyordu. Şinasi'de olduğu gibi, burada da anlam ve anlaşma sorununun odak noktası olarak aile ve evlenme kurumlarının görülmesi ilginçtir.

Kendisine yarayacak kavramlan sosyalizmde değil, Durkheim'in sosyolojisinde bulan Gökalp, "Yeni Hayat" çevresine kesin ve başka bir yön verdi ve bir düşünür olarak tanınması orada başladı. Onun Türkçülüğü parti politikasına girişine, Turancılığı da kötü şairliğinin tuttuğu zamanlara rastlar. Sosyolog olarak Gökalp.'e göre sorun, toplumda normal ve patolojik yanların seçilmesi sorunudur. Fakat İslamcıların "iyi" ve "kötü" ayıranında olduğu gibi, burada da "normal" ile "patolojik" olanı ayırmada ölçü ne olacaktı? İşte, Gökalp'in katkısı, İslamcılık, Türkçülük ve batıcılık düşünlerini eleştirmesiyle başlayan ve ***Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*** formülü ile sonuçlanan tartışmalardaki açıyı getirmesindedir.[a] Tartışması, gerçekte, toplumun incelenişi değil, toplum sorunlarını yansıttığı sayılan üç ideolojinin eleştirisidir.

Çağdaşlaşma sorununda aranan ölçüt, hem batıcıların, hem İslâmcılarin sandığı gibi akıl ve yarar olamaz. Bir toplumun yönünü etkileyen yararlılık ya da akıl

a *Türkiye'de Çağdaşlaşma'nm* kendi kopyasının, bu tümcedeki "Batıcılık" sözcüğüyle başlayan 417. sayfasına Berkes, aşağıdaki notlan düştüğü küçük bir kâğıt parçası eklemiş. Baş kısımında şu not var: "Üç akımı uzlaştırmada payı olan düşünü s. 417'de başlar."

Daha sonra, üzerlerinde bazı değişiklik ve düzeltmeler yapılmış şu notlar geliyor: "Bu akımların her birinin temsil ettiği sorun ve kavramlar arasında bir diyalektik bağlantı var mıdır? Yani birinin kendi zıddı ile karşılanmasından bir sentez meydana gelmesi olanağı var mıdır? Aralarındaki diyalektik bağı görmek şartıyla (her biri *ayrı olarak* değil) *"üçü birden" olmak şartıyla* doğruluk var denebilir mi? O halde tez (Osmanlılık) antitez (milliyetçilik). Bu, dinî Osmanlılığı Türkleştiren sentez (laiklik) nedir?"

Aynı kâğıt parçasının arka sayfasında da, yukarıdaki vurguların yapıldığı kırmızı kalemle şu notlar alınmış: "Gökalp'de

a) din (İslâmlık) anlayışı

b) millet (nasyon) anlayışı

c) ulusal laik devlet anlayışı?"

ölçüleri değil, değerler ve ülkülerdir. Ülküler, toplumun özlemlerinin görüntüsüdür. Şu halde, asıl sorun yarar ya da akıl ölçütleriyle kararlaştınlacak ıslahat programlarını tepeden zorlamakla çözümlenemez. Toplumun içindeki özlemleri bulup çıkarmak gerekir. Bu özlemler toplumun, kendi deyimiyle *"ma'şeri tasavvurları"nda* belirir (terimler Durkheim'den gelme, karşılıklan Gökalp'in neolojizminin ürünüdür). Doğuş halinde olan bir ulus toplumunda bunlar bilinçli değildir. Seçkinlerin, önderlerin, düşünürlerin, reformcuların, edebiyat ve sanat adamlarının yapabileceği şey, bilinçsiz özlemleri bilinçli ve tutarlı, bütünsel ülküler haline getirmektir.

Türk toplumunun ülküleri nelerdir? Gökalp bu soruyu, eleştirdiği ideolojilerin temsil ettiği ülkülerin toplumsal değişimdeki rolleri açısından ayırma yoluyla cevaplandınr. İslamcıların temsil ettiği ülküler Türk toplumunun özlemleri olma gücünü yitirmişler, toplumun çağdaşlaşma özlemlerinin engelleri olmuşlardır. Çünkü bu ülküleri yaratan ya da bu ülküleri kendi özlemleri olarak yaşatan toplum türü bir *ümmet* toplumu idi. Bu tür toplumun özelliği, kendindeki en yüksek değerlerin kaynağının din olmasıdır. Böyle bir toplumda, böyle ülküler "normal"dir. Fakat Türk toplumu bugün "ümmet" türünden *ulus* türüne geçiş durumundadır. Bunu bize gösteren, batıcılarla İslamcılar arasındaki çatışıklığın kendisidir. Yalnız Türkler arasında değil, bütün çağdaş dünyada dinsel ülküler aşınıyor. Çağdaş toplumlar, ümmet toplumlan değil, ulus toplumlarıdır. En yüksek ülküleri, o zamanki deyimiyle "mefkureleri", ulusal ülkülerdir.

Batı uygarlığından neler alınacağını kestirebilmek için, önce, şeriata sokulan ve din olarak İslâmlıkla bir tutulan yanları temizlemek gerekir. Şeriata giren bu yanlar gerçekte dinden değil, çağdaş uygarlıkla uyuşamaz olan Yakın Doğu Ortaçağ uygarlığından gelmedir. Bir toplum, iki kocalı kadın gibi, aynı zamanda iki uygarlıklı olamaz. Olmaya kalkarsa içinde tutarsızlıklar ve çatışıklıklar başlar ve işte "patolojik" olan budur. Bunlar, içinde geliştirdikleri uygarlığın çöküşüyle fonksiyonlarını yitirmişlerdir. İslâmcıların bu fosilleri diriltme çabalan boşunadır. Din olarak İslâm, ancak ulus ülkülerinin toplamı olan ulusal kültürde yaşayan bir unsur olabildiği ölçüde yaşayabilir.

Çağdaş uygarlık, bir uluslar uygarlığıdır. Ortak bir uygarlık içindeki ulusların kendilerine özgü olan ülküleri *"hars"*, yani kültürdür. Almanlar, İngilizler, Fransızlar Batı uygarlığının uluslandır; fakat ulus olarak kendilerine özgü, birbirlerinden farklı kültürleri vardır. İslamcıların Batı uygarlığının iyi buldukları yanlar kayıtsız şartsız alınacaktır; çağdaşlaşma zorunluluğu bundadır. Fakat Batı uygarlığı uluslarının kültürleri alınamaz; onlar ancak o uluslara özgüdür. Türk ulusçuluğu için bunlar ancak Türk kültürünü geliştirmede "örnek" hizmetini görebilirler.

Türk, Türkçe konuşur, çağdaşlaşayım diye Fransızca ya da Almanca, İngilizce konuşmaz. Dil, kültürün en önemli hazinesidir. Demek ki, Türk ulusal kültürünün geliştirilmesi olmaksızın, çağdaşlaşma da olamaz.

İslamcılar maddî uygarlık, teknik ile örf ve âdetler arasındaki ilişkileri ele alırken bu taşralı gencin böyle sonuçlar çıkaracağını bilselerdi böyle bir işe kalkışmazlardı. Kalkıştıklarına da bin kez pişman olmuşlardır. İşledikleri düşün yanlışlığı yüzünden şimdi Batı uygarlığının saldırısı altında olduğunu söyledikleri değer ve kurallar bütününe ulusçuların eğilip daha dikkatle bakmalarına yol açmışlardı. Şimdi, bundan, kendi sonuçlarına tümden aykırı sonuçlar çıkarıyorlardı. Üstelik bu taşralı genç, İslâm fıkıh ve tasavvufunu da en az onlar kadar biliyordu.

Batıcılarla baş edemeyen İslamcılar, şimdi karşılarında onlardan daha etkili ve daha güçlü bir düşman buluyorlardı. Devlet, hukuk, aile, eğitim sorunlarına geldiğimiz zaman göreceğimiz gibi, İslamcılar şeriatın kapsamına eskiden bile girmemişleri şeriatın içine doldururken, ulusçular geleneksel olarak şeriatın içinde sayılanları bile birer birer boşaltmaya başladılar. Yine göreceğimiz gibi, İslamcılar bu boşaltma işinin karşısında âdeta dilsizleştiler. Ulusçuluk görüşünün çağdaşlaşma çözümü, batılılaşma yoluyla çağdaşlaşma değil, uluslaşma yoluyla çağdaşlaşma çözümü olmuştu.

Bu sonuçtan sonradır ki, çağdaşlaşma sorunu "Batı uygarlığını taklit etmeli mi, etmemeli mi?" gibi sorunların etrafından dönmekten çıktı. Gerçekte Meşrutiyet döneminde çağdaşlaşma yolunda ne adımlar atılmışsa, bu görüşün getirdiği doğrultuda atılmıştır.

Notlar

1 Bu kuşak üzerine yazılmış başlıca yazılar için bkz. İbrahim Temo, *ittihat ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü* (Mecidiye, Romanya, 1939; İstanbul, 1987), Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele* (İstanbul, 1956), *inkılâp Tarihimiz ve tttihat ve Terakki* (İstanbul, 1948) ve *İn kılâp Tarihimiz ve Jön Türkler* (istanbul, 1945; 2000), Ernest Edmonson Ramsaur,/o>! *Türkler ve 190S İhtilâli*, çev. Nuran Ülken (İstanbul, 1972), Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, cilt II, bölüm 4 (Ankara, 1952), s. 5-18,19-43, 91-97 ve 124-142 ve Tunaya, 102-160 [YN: Söz konu su kuşak hakkında yeni bulgular için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı lttihad ve Terakki Cemiye ti ve Jön Türklük (1889-1902)* (İstanbul, tarihsiz) ve *Preparation/or a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (New York, 2001)].

2 1902'ye dek ne denli adlar ve nüveleşmeler olduğu üzerine bir fikir edinmek için Tunaya'ya bakı nız.

3 Tıbbiye'de kurulan ve en eski gizli cemiyet olarak bilinen örgütün kurucuları arasında ortak bir gö rüş olmadığını, büsbütün unutulanlar ya da yokolanlar dışındakilerin sonraki hayatları gösterir. Ör neğin, Temo Arnavut milliyetçisi, Hüseyinzade Türkçü, Abdullah Cevdet batıcı-liberal olmuştur.

Hüseyinzade'nin bu örgütteki rolü yeterince tanınmamıştır. Temo, burada *Carbonari* örgütleniş modelini temsil ettiği halde, Hüseyinzade Rusya'da tanıdığı narodnik halkçılık geleneğini getirmiştir. İlk kuruculardan yalnız Tcmo anılarını yazmış ise de Türkiye'den temelli ayrılmış bir kişi iken yazdığı bu anılarda kuruluş dönemi üzerine fazla yararlı açıklamalar yoktur. Kuran'ın üç kitabında vesikalar bulunmakla beraber, her vesile ile İttihatçıları kötüleme, Prens Sabahattin'i ise neredeyse Atatürkçü yapacak kadar aşın yan tutma eğilimleri, yazdıklarının nesnellik değerini düşürmektedir. Abdullah Cevdet'in anlatışı için bkz. *içtihat,* 8(1908): 287 ve sonrası. Hüseyinzade'nin rolü üzerine bkz. Safes, "Hüseyinzade Ali Dey", *Türkyurdu,* VIII, 3-5(1331/1915): 2550-2556, 2566-2570 ve 2581-2585; ayrıca bkz. Akçuraoğlu Yusuf, *Türkyıh,* 412-419.

4 Gerçekte, çok eski usul üzere padişah indirip yerine şehzade oturtmak örneğindeki "devrimcilik" girişimleri çok önceden başlamıştı. Bu girişimler üzerine çok şey yazılmışsa da bunlar bilimsel bir değerlendirmeye yarayacak malzeme olmaktan uzaktır. Scalieri-Aziz Bey komitesi ve Suavi hareketi gibi olaylarla ilgili bu yazılar da bu girişimlerin niteliğini anlamamış olanların karikatürleştirdikleri olaylardır ya da gerçekten anlamsız, gülünç, çılgınca işlerdir. Bu çeşit serserice serüvenlerin II. Abdülhamit sıkıyönetimini daha da sıkılaştırmak gibi bir zararı olmuştur.

5 Makedonya komitesi konusunda ayrıntılı bilgiler için bkz. Şevket Süreyya Aydemir, *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa* (İstanbul, 1970-1972), cilt I, s. 431-456; İç Makedonya Devrim örgütü ve Selanik narodnik çevresi için bkz. George Douglas Howard Cole, *A History of Socialist Thought,* **cilt III<1):** *The Second International, 1889-1914* (Londra, 1956), s. 605-607 ve Albert Sorınichsen, "Comitadji", *Encyclopedia ofthe SocialSciences,* cilt III (New York, 1930), s. 675-678 [YN: Makedonya komiteciliği ve İç Makedonya Devrim örgütü hakkında şu eserler de yararlı olacaktır: Dimitrije Djordjevic ve Stephen Fisher-Galati, *The Balkan Revolutionary Tradition* (New York, 1981), s. 176-180 ve 190-194, Gül Tokay, *Makedonya Sorunu* (İstanbul, 1995), s. 31-73 ve Fikret Adanır, *Makedonya Sorunu,* çev. İhsan Catay (İstanbul, 2001), s. 108-224].

6 Avrupa'da 1820'lerde başlayan devrimcilik akımları, 1830-1848 ve 1848-1870 aşamalarında *Carbonari*ve "gençlik" *ü'eune'\ük)* örneklerindendir. 1871'den sonra ise sosyalist devrimcilik aşaması başlar. Bu sonuncu devrimcilerin iki rakibinden *binjeune'lei* aşamasından kalan ulusçu devrimcilik, diğeri terörcü anarşistliktir. Kurulu siyasal güçler ve liberal, ulusçu, toplumcu ve terörcü devrimcilere karşı bunları birbirine karıştırarak hepsini birden bastırma mekanizmaları kurmuşlar ya da kendileri devrimciliklerinin asıl hedefinde çatışmaya düştüklerinden birbirlerine karşı savaşmışlardır. Osmanlı tarihinde sözünü ettiğimiz aşamaya ilk varanlar Makedonyalılar ve Ermeniler olmuştur. Balkanlarda ulusçu, terörcü ve toplumcu devrim örgütleri yalnız Osmanlı idaresine, Kilise'ye, Bulgar, Sırp ve Yunan hükümetlerine karşı değil, aynı zamanda birbirlerine karşı da savaşıyorlardı. Ermeniler arasındaki akım da çok geçmeden başlangıçta Daşnak adı ile başlayan biri ulusçu, diğeri terörcü iki rakip kola ayrıldı. Bunlara karşı olan Hınçak örgütü hükümetçe tanınmıştır. Avrupa'da sosyalist enternasyonale bağlı bir sosyal demokrat parti olarak kaldı ve Mebusan Meclisi'nde temsil edildi. II. Abdülhamit döneminde ne devlet düzeyinde ne *àt jeune* gruplan arasında toplumcu aşama şöyle dursun, gerçek anlamı ile liberal ve ulusçu devrimcilik aşamasına bile gelinememiştir. 1908'den sonra bile ulusçuluk kısa bir süre polis kovuşturmasına uğramıştır.

7 1889'dan 1905'e kadar süren 15 yıllık örgütleşme çabaları süresinde kurulan cemiyet adlarındaki sürekli oynaklıklara rağmen, bu adlarda kullanılan sözcükler "hürriyet", "vatan" ile "terakki" ve "ittihat" sembollerinde toplanır. 1908'den sonraki örgütlerin adlarında bu sözcüklerin boyuna yer değiştirmesi durarak bir çift iki-sözcük bileşiminde karar kıldı: "ittihat-terakki" ve "hürriyet-itilaf '. Batı örneklerine kıyasla devrimsel ideoloji belirsizliği yüzünden bu iki örneğin partileşme ve iktidar elde etme çabalarında yalnız kendi aralarında değil, her birinin kendi içinde de devrimci olan ve olmayan ideolojik zıtlıklar ve çatışmalar vardı.

8 Bkz. Ahmet Rıza, *Lâyihalarım* (Londra, 1896; Cenevre, 1897).

9 Murat Bey'in yayımlanmış eserleri ve hayatı için bkz. Fevziye Abdullah Tansel, "Mizancı Murad Bey", *Tarih Dergisi,* II, 3-4(1950-1951): 67-88. Murat'ın belki en ilginç eseri *Turfanda mı yoksa turfa mı?* adını taşıyan bir romandır (istanbul, hl308/1890). Bu romanda Tanzimat

sonrası kuşağın İslamcı ülkücülüğü ile eski kuşağın Tanzimat Osmanlıcılığı arasındaki çatışma gözükür.

10 Mourad-Bey, *Lajorce et lajaiblesse de Iα Turquie'de* (Paris, 1897) şöyle der: *"L'Islam est libéral au fond: lejanatisme n'est pas une conséquence naturelle de l'Islam"* (İslâm, özünde liberaldir; aşın mutaassıplık, İslâm'ın doğal bir sonucu değildir). Dinin bir devlet işi değil, vicdanlara ait bir iş olduğu görüşüne de şöyle karşılık verir: "lslâmlık'ta din devletin başlıca temel işidir. Bunun tersini düşünmek İslâmlık hakkında en başta gelen bir gerçeğin cahili olmak demektir. Üstelik, Kanun-ı Esâsî lslâmlık'ın devletin resmi dini olduğunu açıklıkla belirtmiştir" *[Mizan,* I, sayı 27, 5 Temmuz 1897).

11 Bkz. *Tatlı emeller, acı hakikatler* (İstanbul, 1330/1914). 19. Şeriat şûrasına Britanya, Fransa ve Hollanda kendi sömürgelerinden delegeler gönderecekti. Bu kurul, Vatikan'daki kardinaller kurulu na benzer bir şekilde, İslâmlığın en yüksek ruhanî kurulu olacaktı. Murat, bu ruhanî kurulda Rusya müslümanlarının çarlık idaresi tarafından gönderilecek delegelerle temsil edilip edilmeyeceğini be lirtmeyi unutmuş gözüküyor.

12 Sabahattin, İttihatçıların elinden Avrupa'ya kaçarak kurtulabildi. 1918 sonlarında yeniden politika sahnesine çıkma teşebbüsünden sonra politikadan çekilerek ömrünün otuz yılını geçirdiği İsviçre'de öldü. Hayatı ve fikirleri için bkz. Cavit Orhan Tütengil, *Prens Sabahaddin* (İstanbul, 1954) [YN: Prens Sabahattin'in yaşamı ve birçok yayının yeni harflerle baskıları için bkz. Nezahet Nurettin Ege, *Prens Sabahaddin: Hayatı ve İlmî Müdâfaaları* (İstanbul, 1977)].

13 Edmond Demolins, *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons?* (Paris, 1897); Türkçe çevirisi: *Anglosaksonların esbâb-ıjaikiyeti nedir?,* çev. A. Fuad ve A. Naci (Istanbul 1330/1914).

14 Sabahattin Paris'te Teşebbüs-ü Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti *{Ligue de décentralisation administrative et d'initiative privée)* adlı bir cemiyet kurdu. 1902 ile 1906 arasında *Terakki* adlı bir gazete yayımladı. 1897'de Paris ve Kahire'de yayımladığı *Osmanlı* adlı gazetede özel girişim ve merkeziyetsizlik görüşlerini batılılaşma sorununa uygulayan yazılar çıktı. Baş sorun *tecemmüî* top lum modelinden *infiradı* toplum modeline nasıl geçileceği sorunudur.

15 Akçuraoğlu Yusuf, *Türk yılı,* 400-403.

16 Yusuf Akçura, Bolşevik Devrimi'nden sonra Kızılay murahhası olarak Rusya'ya gönderilmişti. Döndükten sonra verdiği bir konferansta gerçek Türkçülüğün halkçılık demek olduğunu, Turan cılığın ise bir Osmanlı emperyalizmi olduğunu ileri sürmüştür; bkz. Akçuraoğlu Yusuf, "Cihan Harbi'ne iştirakimiz ve istikbalimiz", Akçuraoğlu Yusuf, *Siyaset ve iktisat hakkında birkaç hi tabe ve makale* (İstanbul, 1340/1924) içinde, s. 15-18 [YN: Bu sayfalardan büyükçe bir alıntı nın yeni harflerle baskısı için bkz. François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935),* çev. Alev Er, 2. baskı (İstanbul, 1996), s. 173-174. Berkes, ana metin deki tümcenin yanına, "Unutulan Adam yazısını bul" notunu düşmüş; bkz. Niyazi Berkes, "Unutulan Adam", *1976 Yılı Sosyoloji Konferansları* (İstanbul, 1976) içinde, s. 194-203 veya Niyazi Berkes, "Unutulan Adam: Yusuf Akçura", *Felsefe ve Toplumbilim Yazılan* (İstanbul, 1985) içinde, s. 209-216].

17 Akçura, hayatının Paris'te, Kazan'da, İstanbul'da ve Ankara'da geçen aşamalarında çok önemli rol ler oynamış bir kişi olduğu halde kendisi hakkında sadece tek bir kitap yazılmıştır; bkz. Muharrem Feyzi Togay, *Yusuf Akçura* (İstanbul, 1944). Bu kitapta Akçura'mn Harbiye'ye girinceye kadarki hatıra defteri yayımlanmıştır (s. 97-141); fakat eser, Akçura'yı tanıtacak ve değerlendirecek nite likte olmaktan uzaktır; iyi bir değerlendirme için bkz. Georgeon.

18 Akçura'mn burjuvazi sınıfı üzerine yazdıkları için bkz. "1329 türk dünyası", *Türk yurdu,* VI, 3(1330/1914): 2102-2103, "İktisadî siyaset hakkında", *Türkyurdu,* XII, 12(1333/1917): 3521-3522 ve *"'Mfak'a daii", Siyaset ve iktisat içinde,* s. 21-32; makalelerin yeni baskılan için bkz. Ge orgeon, 168-169, 169-170 ve 175-176. *Siyaset ve iktisat* kitabını tartışan Abdullah Cevdet, Akçu ra'mn İttihat ve Terakki'nin sınıf temelini belirtme çabasını, "10 Temmuz inkılâbını bir ekmek kav gası" olarak gösterme çabası olarak nitelendirir; bkz. "Siyaset ve iktisat", *İçtihat,* 169-173(1924): 3424-3426, 3439-3440, 3450-3451, 3469-3470 ve 3487-3488.

19 Bu dönemdeki partiler ve diğer tasa süreli partiler üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Tunaya, 174-368; yeni baskısı: cilt I ve III.

20 Genel olarak "Jön" Türklerin, özel olarak İttihat ve Terakki önderlerinin Bektaşîlik, Masonluk, Ya hudilik ve Siyonistlikle ilişkileri üzerine yazılan yazıların hemen hepsi kasıtlı olarak din, siyaset ya da ırk görüşleri ile yazıldığından bu ilişkilerin niteliğinin objektif olarak belirtilmesi dikenli bir sorun olmuştur. Garip olanı, bu yönde en aşın iddialarda bulunan Türkçü, ırkçı ve Turancı denen yazarla rın asıl Türkçülük ve Turancılık akım ve fikirlerinde 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupalı ve yerli Yahu dilerin oynadığı büyük rolü bilmemeleri ya da bilmezlikten gelmeleridir. Bunları bilindikleri kadarı ile açıklamak benzer bir sömürü girişimi gibi gözükme ya da başkalarına yeni sömürü malzemesi sağlama tehlikesi taşır.

21 "Ülkenin durumunun iyileşme olanağı nedir? Ülkenin durumunun düzelmesi yalnız yönetim biçi minin değişmesi demek değil, Osmanlı toplumunda tüm bir devrim yapılması demektir"; bkz. Akçu- raoğlu Yusuf, *Eski "Şûra-yı ümmefte çıkan makalelerimden* (tstanbul, 1327/1911), s. 41. 1908 Devrimi'nin hemen arkasından Kahire'de çıkmakta olan *İçtihat* dergisinde 1909'da yayımlanan bir yazıda (yazılışı; 30 Teşrin-i sânî 1324/13 Aralık 1908) bu devrimin bir hükümet değişmesi değil, bir "toplumsal devrim" (içtimaî inkılâp) olması gerektiğini yazar; bkz. A. Y. "Son inkılâp ve sevabı- kı ile netâyici", *İçtihat,* 9(1909): 317-323.

22 *İçtihat,* eylül 1904'te Cenevre'de aylık Türkçe ve Fransızca olarak çıkmaya başlamıştı. İlk sayıda "F." imzası ile çıkan başyazı, bütün genç Türklerin karşılaştığı çıkmazın üstüne parmak bastığı için bugünkü dille özetlemek isteriz: Kusur, II. Abdülhamit ve adamlarında değil, onun istibdadına bo yun eğen millette; millet adına konuşan çıkarcı, hayalci ya da korkak ve ahlaksız aydınlardadır. Türkler diğer "anasır"dan sayıca fazla oldukları halde 28 yıldır o idareye tahammül edenler, hür dü şünceli kişilere kurşun sıkanlar, hapse atılmalarına, sürülmelerine ses çıkarmayanlar gene onlardır. Avrupa[1] daki Genç Türk yayınlarını kim okuyor? 1899 eğitim istatistiklerine göre kız ve erkek rüşti ye ve idadî okullarındaki öğrenci sayısı 36.050, medrese öğrencileri sayısı 85.168'dir; Hıristiyan okulları öğrenci sayısı ise 123.210, yani yukarıdakilerin toplamından fazladır. Memur sayısı 242.436'dır. Bunlar hep II. Abdülhamit'in ekmeği ile geçinen, yetişen kişilerdir. Genç Türkler, ya yınlarıyla Batılıların eleştirilerine karşı Avrupa'ya hücum ederken, II. Abdülhamit'in savunmasını yapmakta olduklarını göremiyorlar. İçeri girebilen yayınlarını okuyanlar okur okumaz bunları yak maya bakıyorlar. Boyuna Kanun-ı Esâsî'den söz ediliyor; 27 yıl önce bir işe yaramayan bu kanun şimdi mi bir çözüm getirecektir?

23 Mehmet Sait Halim, Mehmet Ali Paşa hanedanının Osmanlı tarihinde en son rol oynamış üyesidir. Hıdiv olmak emelinde olduğundan, sürgün Genç Türklere zengin olduğu için o da para yardımı yapıyordu. Bu yüzden onu 1913'te sadrazamlıkla mükâfatlandırdılar. Dilinin Arapça ya da Türkçe olmaktan ziyade Fransızca olduğu, Fransızca yazdığı kitaplarını Mehmet Akif in çevirdiği söylenir. Birinci Dünya Savaşı sorumlularından sayıldığı için önce Malta'ya sürülmüş, oradan salıverildikten sonra Roma'da Ermeniler tarafından vurulmuştur. İslamcılık üzerine olan kitaplarından *Buhran larımız* 1973'te yeniden basılmıştır.

24 Bkz. "Tenkit", *Yeni mecmua,* II, 40(1918): 275-277. Sait Halim Paşa o zaman sadrazam olduğu .için bu yazı imzasız olarak çıkmıştır. Hem yazar, hem eleştirmeni İttihat ve Terakki üyesi idi.

25 Halil Halit, "Avrupa'ya talebe îzâmı hakkında", *Sırat-ı müstakim,* 89(1327/1910): 188-191.

26 Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız,* (İstanbul, 1335/1919), 18-19.

27 Selâhattin Asım, "lçtimâiyyat ve şeriat-ı İslâmiyye", *Sırat-ı müstakim,* 28(1324/1909): 23-26 ve "tlm-i içtimaiye nazaran İslâmiyet", *Sırat-ı müstakim,* 32(1909): 89-91.

28 Bkz. Mehmet Fehmi, *Hikmet-ihukuk-u İslâmiyye* (İstanbul, 1329/1913).

29 Bkz. Ziya Gök Alp, "Medeniyetimiz-!", *Yeni mecmua,* III, 2/68(1339/1923): 18-19.

30 Tekin-Alp, *Türkismus undPantürkismus* (Weimar, 1915), s. 15.

31 Babanzade Mustafa, "İslâm bir din-i ilmî ve fıtrîdir", *Sebilü'r-reşat,* VIII/I, 207/25(1328/1912).

XIII BÜYÜK

TARTIŞMA

1. Devlet sorunu

1908 Devrimi'nin belki en önemli sonucunun o zamana kadar hiçbir aşamada görülmeyen geniş kapsamlı bir tartışma dönemi açması olduğunu gördük. Bu dönem, çok süreli olmamıştır. Kalkınan, gelişen, yeni bir yaşam gücü bulan toplumlara özgü yaratıcılık, fikir özgürlüğü ve fikir yenilikleriyle dolu bir dönem de olmamıştır. Tartışmalar da, daha çok, sonu gelen bir tarihin karşısında kalmanın yarattığı kafa karışıklığıyla dış ve iç koşulların gerçeklerini göremez olmuş kişilerin sayıklamalarını andınr.[a]

1700'lerde başlamış olan çağdaşlaşma bunalımının çözümlenecek bütün sorunlan sanki bu 1908 ile 1918 arasındaki on yılın içine sıkıştmlmıştır. Geçen bölümde gözden geçirdiğimiz üç düşün çizgisi boyunca devlet, milliyet ve din, aile, gelenekler, eğitim ve ekonomik kalkınma sorunları üzerine söylenenlerin biraz ayrıntısına girersek çözümlenememiş, belki de çözümlenemez sorunların geriye kalışı bize yeni bir dönemin başında değil, uzun bir sürenin artık sonunda olduğumuzu gösterecektir.

a Burada, yaşadığı dönemin insanı Niyazi Berk.es ile bilim adamı Niyazi Berkes'in çelişkiye düştüğü görülüyor. Neslinin iyi bir örneği olarak bu satırlan yazan Berkes, görüleceği gibi, ileriki sayfalarda hem Max Weber ve Ignace Goldziher ile karşılaştırdığı Ziya Gökalp'in çok önemli bir düşünür olduğunu, hem de İstanbul Üniversitesi'nde fıkıh profesörü olan Mansurizade Sait Bey'in, şeriat, cevaz ve kanun koyucunun bağımsızlığı konularındaki yazılarını "yeni bir dönem açacak kadar önemli" bulduğunu yazmıştır. Daha sonra da, eğitim konusunu işlerken, Meşrutiyet'in ilânından sonra önemli bir zihniyet değişikliği olduğundan söz ederek, okullara yeni giren eğitim anlayışını açıklamıştır.ayrıca Berkes'in, II. Abdülhamit dönemini anlatırken, "Atatürk yeniliklerinin" kökeninde olan "devlete dayalı din birliği ideolojisine karşı doğan ... derin ve önlenemez tepki" sözleriyle değindiği süreç için bkz. Bölüm XI, s. 376.

Doğal olarak, en başta *devlet sorunu* gelir. Birbiriyle uzlaşamayan üç görüşün bu sorun üzerine olumsuz yanda birleştiğini görürüz: Devlet hem toplumsal bir temelden yoksundur, hem de toplumun tarihte yaşamasını sürdürecek, onu çağın gereklerine göre kalkındıracak bir dayanak olma gücünü yitirmiştir. Batılılaşma görüşüne göre devlet, din ölçülerinden arınmış çağdaş bir devlet değildi, İslâmlaşma görüşüne göre gerçek bir İslâm devleti değildi. Türkleşme akımına göre ulusal bir devlet değildi.

Birinci görüşe göre, devletin çağdaş bir devlet haline gelmesi için Tanzimat ile başlayan devleti dinden ayırma yolunu daha ileriye götürmek zorunluydu. Fakat bu yol, Yeni Osmanlılar ideolojisinin anayasasıyla tıkanmış bulunuyordu. 1876 Anayasası İslâm dinini devletin resmî dini durumuna sokmuş, II. Abdülhamit rejimi bunu olaylardaki tutumu ile pekiştirmişti. 1908 Devrimi bu anayasanın öngördüğü devlet biçimini yürürlüğe koymak amacıyla yapılmış sayılıyordu. Bu anayasa ile devletle din arasındaki bağlılık, en ılımlı liberallerin bile çözülmesini istemeye cesaret edemeyeceği kadar doğallaştınlmış bulunuyordu. Yeni Osmanlıların hediyesi olan bu bid'at, Türk siyasal düşününü çağdaş siyasal düşüne uymayı güçleştiren bir yozlaşma içine sokmuştu. 1908 Devrimi'nin arkasından gelen siyasal bunalımın başlıca nedeni devlet ve dinayrımını amaç edinen yeni bir anayasal sistemin düşünülemez olmasıdır.

Devletin dindenayrılması düşününün olanaksızlığı karşısında çağdaşlaşmacı siyasal düşünün başka bir yoldan, dinin, devlet bağlantılarından kopanlarak mo dernleştirilmesi yoluyla üzerine eğilmek zorunda kaldığını göreceğiz. Batılılaşma düşününün bu yoldaki çabalarına, din müessesesinin modernleştirilmesi sorunu altında geleceğiz.

II. Abdülhamit yönetimine karşı duyulan huzursuzluk en çok Batı uygarlığını benimseme yanlılarının düşününde kendini gösterdiği için o rejimin yıkılması üzerine en güçlü akım olarak ilk önce o belirmişti. Fakat 1908'den sonraki birçok koşul batıcıları, İslamcılık ve ulusçuluk görüşleri karşısında güç duruma sürüklemiştir. Osmanlılığa, Müslümanlığa ve Türklüğe karşıt olan bir Avrupa'nın uygarlığını model olarak göstermek, savunulması güç bir çaba olmuştu. Dinsel ya da ulusal değerleri bırakıp Batı değerlerini benimsemek anlamında çağcilık, bir ümmet ya da bir ulus çerçevesi içinde düşünülecek bir görüş olamıyordu. Bu yüzden onların ekonomik, kültürel, tarihsel görüşleri gerçeklerin üstünde, ütopya planında kaldı.

Bu temelsizlikleriyle birlikte batıcıların, İslamcı ve ulusçu düşün karşısına çözüm isteyen tezleri ile çıkan, onları sorunlar üzerine eğen yazarlar olmak gibi bir güçleri vardı. Onların tezlerine karşılık olaraktır ki İslamcılar ve ulusçular, altema-

tif olarak anti-tezler ya da sentezler aramak zorunda kalmışlardır. Karşılaşılan bütün sorunların, Batı karşısında çıkmış sorunlar olmasını bu çok iyi yansıtır.

Öteki düşün tepkilerinin batıcıların öne sürdüğü fikirler karşısında doğduğunu en iyi gösteren iki kişinin karşılaştığı kötülenmeler, bunların dinsiz ve yıkıcı olarak görülmeleri, anlatmak istediğimiz noktayı açıklar. "Tarih-i kadim" şairi Tevfık Fikret, dine değil *İslâm devleti* görüşüne saldınyordu. Devlet-din bileşimi görüşlerinde hiçbir değişiklik geçirmeyen İslamcılar, 1908 Devrimi'nin getirdiği düşünce özgürlüğü ortamı içinde onun görüşüne Protestanlık görüşü olarak saldırdılar. Fikret buna şiirine "Zeyl" (Ek) olarak yazdığı yeni bir şiirle daha şiddetli bir karşılık verdi. Fikret, yalnız dincileri değil politikacılan da kendine düşman ettiğinden, ölümüne kadar olumsuz bir çevrenin düşmanlığı içinde yaşadı.

Her çeşit bağnazlığa Tevfık Fikret gibi karşı olan, onun gibi **ittihat** ve Terakki ile olduğu kadar ırkçı Türkçülükle de uzlaşamayan Abdullah Cevdet de hem tslâmcıların, hem Türkçülerin şüphesi altında yaşadı. Zaman zaman onun batıcılığının altında gerçekte Kürt ulusçuluğu bulunduğu yollu açık ya da kapalı iddialar fazla etkili olmadı. Çünkü İslâmcıların bayraktarı Ahmet Naim ile ulusçuluğun bayraktan Ziya Gökalp de aynı şüpheler altında idiler! Bu yüzden ikisi de o aşamada açıkça ırkçılıkayrıcalıklan yapan Pan-Türkistlerin Türkçülüğüne karşı çıkmışlardır. II. Abdülhamit rejimine karşı ilk kurulan örgütlerde Arnavutluk, Kafkasya, Girit ve Arap ülkelerinden, Selanik ile Anadolu'nun doğu güney bölgelerinden gelmiş kişilerin bulunuşu bir ırk ürünü olmaktan çok imparatorluğun etek bölgelerindeki halklar arasında yeni fikirlerin daha erken uyanmış olmasının bir sonucudur. Pan-Türkistlerin ırkçılığı kendilerine geri tepecek bir ölçüye gelip Şiîlik, Tatarlık, hattâ Rus karışmışlığı gibi karşı iddialar yarattığı zaman, ulusçu akımda Ziya Gökalp'in yeri ön safa geçti. Ulusçuluğu, batıcılık görüşüne biraz daha yaklaştırdı.

Devlet sorununda batılılaşma düşününün karşılaştığı tıkanıklığa karşıt olarak, İslâmlaşma düşününün asıl şimdi devleti gerçek bir İslâm devleti yapma zamanının geldiğini yayacak bir talihliliği vardı. II. Abdülhamit zamanında devlet rejiminin şeriata dayanan bir rejim olduğunu iddia eden İslamcılar, Meşrutiyet'in ilânı üzerine meşrutiyet rejiminin, hem şeriat açısından hem de yürürlüğe konacak anayasa açısından bir İslâm devleti rejimi olduğunu var güçleriyle savunmaya başladılar. Otokrasi rejimi, asla İslâmlıkla uzlaşır bir sistem değildi. II. Abdülhamit rejimi bu yüzden meşruluğunu yitirmişti.

Meşrutiyet rejiminin tam şeriatın gerektirdiği rejim olduğunun ispatını, 1908 Devrimi'nin hemen ardından yayımlanan bir eserde görürüz. *Mir'ât-ı Kanun-ı Esası* adını taşıyan bu kitabın yazan, anayasanın madde madde, cümle cümle şe-

riata uygun olduğunu sahih hadislerle kanıtlayacağını kitabın kapağında bildirir. Yazar, gerçekte, her maddeyi alarak o maddenin meşruluğunu *Kur'an'dan,* hadislerden aldığı parçalarla karşılaştırarak gösterir. Örneğin, her elli bin erkek nüfus için bir mebus seçileceğini bildiren 65. maddeyi alır. Bunun karşısına koyduğu âyette on bin sayısı geçer. Bunun anlamı elli bin erkek, elli bin kadın demektir. Şu halde 65. madde *Kur'an'a* uygundur! Yazar anayasada İstanbul'un başkent olduğunu bildiren maddeye bile Buhârî'de bir hadis bulmuştur; bu hâdise göre Peygamber bu şehrin bir gün İslâm başkenti olacağını yüzyıllarca önce bildirmiştir.[1]

Hikmet-i siyasiyye adlı bir kitap yazan El-hac Ahmet Hamdi'ye göre ise, "Peygamber İslâm devletini Tanrı'nın ebedî ve ezelî kanununa dayandırmıştır. Şeriatın hükmü yürürlükte kaldıkça keyfi idare olamaz. *Kur'an* yalnız kişinin Tanrı'ya karşı ödevlerini bildirmekle kalmamış, onun siyaset, medenî hukuk ve aile hukukunun esaslarını da koymuştur". Yazar, hükümet şekillerini tartışırken, "özgürlüğün, zamanımızın bazı dar kafalılarının sandığı gibi, şeriata aykırı uygunsuz eylemler yapma serbestliği" demek olmadığını bildirir. Avrupalıların kendi icatlan olduğunu sandıklan meşrutiyet rejimi gerçekte şeriatın ta kendisidir. Yalnız cumhuriyet şekli şeriata uymaz, çünkü îslâmlık'ta hem din, hem dünya işleri için bir "imam"ın bulunması zorunluluğu vardır. İmam, ümmetin ileri gelenleriyle ulemâdan oluşan üstün bir heyet tarafından seçilir ve atanır. Bu bir "farz-ı kifaye"dir, yani her kişiye düşen bir farz değildir, onun için bütün "cumhur"un imamı tayin etme ödevi yoktur.[2]

Hacı Ahmet Hamdi Efendi' nin görünüşteki meşrutiyetçiliğinin altında yatan görüş, gerçekte, Osmanlı devletinin kuruluşundan öncesine kadar giden Ortaçağ İslâm siyasa görüşüdür. "İmam" dediği devlet başkanını o da, yine bir hâdise dayanarak, bir çobana benzetir. Yalnız "reâyâ" terimini kullanmaz; Arapça anlamındaki "millet" terimini kullanır. Ona göre millet (yani ümmet) çobanın koyunları gibidir. Nasıl çoban sürüsüne iyi baktığı ölçüde süt sağlarsa, padişah yani imam da halkının iyiliğini sağladığı ölçüde hazinesini zenginleştirir, ününü ve gücünü sağlamlaştınr.

Meşrutiyet döneminde ulemâ arasında meşrutiyetçi yeni kuşak yazarlar da meşmtiyetin şeriata uygunluğu tezini savunmuşlardır. *Sırat-ı müstakim* dergisinin ikinci sayısının "Hürriyet - müsavat" (Özgürlük - eşitlik) başlıklı başyazısında, sonradan şeyhülİslâm olan Musa Kâzım, eskilerden daha ılımlı bir dille anayasanın, *Kur'an'&aki.* dünya işlerine ilişkin temel kuralların bir kısmını kapsadığını bildirdikten sonra, şeriat hem dünya hem ahiret işlerine ilişkin eylemler için kurallar koyduğundan, kanunlarımızın çoğu da şeriat yargılarına göre yapılmış olduğundan, devletin de din kurallarına uygun olmasının kaçınılmaz bir gereklilik

olduğunu anlatır.[3] Modern devlet, İslâm'da "teokrasi" olabilirdi demek! İslamcılara göre anayasa reformu, devleti dinin hizmetine koymak, hükümeti halkın şeriat kurallarına göre yaşamasını zorunlu kılan bir araç durumuna getirmek demektir. Devletin baş görevi, şeriatı uygulamaktır.

İslamcılar neden bu denli meşrutiyet yanlısı idiler ve neden 1876 Anayasası'nın böyle bir rejim için en yakışır bir anayasa olduğunu savunuyorlardı? II. Abdülhamit'in 24 Temmuz 1908'de Anayasa'nın bütün hükümleriyle yürürlükte olduğunu bildiren hatt-ı hümayunu ile anayasa dışı sansür, sıkıyönetim gibi şeyler kaldırılmakla birlikte, ünlü 113. madde, padişaha harbiye ve bahriye nâzırlan ile şeyhülİslâmı doğrudan doğruya atama hakkını veren maddeler olduğu gibi duruyordu. Halbuki bunların kaldırılması, kabine sisteminin kabulü, padişahın güçlerinin kısıtlanması, parlamentonun denetleme ve yasama gücünün genişletilmesi amaçlarını güden anayasa değişiklikleri tartışılmaya başlamıştı. Nitekim, ağustos 1909'da tamamlanan anayasa değişiklikleriyle bunlar gerçekleştirilmiş, kabinenin parlamento karşısında sorumluluğu, parlamentonun üstün egemenliği kurulmuş oldu. ŞeyhülÎslâmı doğrudan doğruya padişahın atayıp atayamayacağı, onun da kabine ile birlikte değişmesi çok tartışmalı bir konu olmuştu.

Görülüyor ki, İslâmcıların 1876 Anayasası'nı hararetle savunmalan parlamentoya karşı halifenin siyasal egemenliğinin korunması için yapılıyordu. Onlar için en önemli nokta parlamentonun "teşriî" (yasama) gücünün artınlmasının şeriata aykın olduğu noktasıydı. Arapça'dan gelen bu sözcüğün kökü "şer'"dir ve İslâm kullanılışında anlamı Tanrı kanunu demektir. Şu halde "teşri'" yani "şer' yapma", ancak Tanrı'ya ait bir güçtür. Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi milletvekillerinin bulunduğu bir parlamentonun nasıl böyle bir gücü olabilirdi? Mustafa Sabri'nin *Beyanü'l-Hak* dergisi bunu şiddetle protesto eder: Parlamento için "teşri" sözcüğünün kullanılması dine ne kadar saygısız olunduğunu gösterir. Tanrı'ya ait olan bir hakkı onun kullarına tanımak gibi bir şey, Avrupalı kâfirlerin bile aklına gelmemişti.[4]

Eski Osmanlıca'da *şer'* ve *kanun* daima birbirindenayrı, fakat birlikte kullanılan iki terimdi. Yeni Osmanlıların bu iki yasama hukukunu birbirine karıştırmalan yüzünden, Batı dillerinden alınan *legislation* (yasama) eylemi, eski "kanun" sözcüğünden alınan "taknin" (kanunlaştırma) terimiyle karşılanacağına, "teşri" teriminin kullanılması gibi bir yanlışlık, etimoloji açısından Mustafa Sabri'yi haklı gösteriyordu. Fakat bu, gerçekte, sözcüklerin zamanla anlam değişikliklerine uğradığını bilmeyen kişileri yanıltmak için yapılmış bir aldatma çabasıydı, çünkü o zaman kimse "teşri" sözcüğünü asıl anlamındaki gibi "şeriat koyma" anlamında kullanmıyordu. Böyle olmakla birlikte, Parlamento'da bile Mustafa Sabri gibi düşünenler vardı. Aynı derginin 31 Mart olayının bir ay öncesine rastlayan bir sayı-

sında[5] bildirildiğine göre, Parlamento'nun şeriatı uygulamasını isteyen yüzlerce dilekçe gelmesi üzerine *birçok üye* bir takrir vererek Parlamento'nun kanunlan İslâm fıkhına göre yapmasını teklif etmiş, adliye komisyonu da raporunda şunlan yazmıştı: Mecelle komisyonunun yeniden kurulmasına ve bu kez komisyona Hanefî hukukundan başka Şafiî, Malikî, Hanbelî hukukunun fakîhlerinin de alınmasına ve bütün şeriatın mecelleler halinde kanunlaştınlmasına karar verilmiştir.

31 Mart olayı bu yoldaki çabalara bir darbe olmuşsa da parlamentonun din yerine yasama eyleminde bulunmasına karşı olan fikir yine de ölmemiştir. Hattâ şeyhülİslâm kendiliğinden, kabinenin ve Parlamento'nun haberi olmaksızın, mecelle komisyonu bile kurmuştur. Daha ileri giderek, medenî hukukla ilgili kararlar bile çıkararak bunları kabine ve Parlamento'ya sunmaksızın doğrudan doğruya halife sıfatıyla padişahın onaylamasına sunmak için eylemlere girişmiştir.[6] Sultan olarak padişahın siyasal güçlerinin kısıtlanması düşünülürken, İslamcılar, bunun tersine, padişahın halife olmak sıfatıyla kanun koyma gücünün artınlmasını ve bunun Parlamento tarafından değil, İslâm şeriatını zamana göre uygulama yetkisini elinde tutan ulemâ tarafından yapılmasını istiyorlardı!

islâmcıların meşrutiyetçiliği, II. Abdülhamit'in bile düşünmediği ölçülerde bir din devleti (teokrasi) kurulması davasında toplanıyordu. Parlamentonun yapabileceği şey, ulemânın şeriat prensiplerine göre hazırlayacaktan kararlan bir kanun şeklinde ilân etmek olacaktı. Örneğin, ulemâ kadınların şeriata göre nasıl giyineceğini kararlaştıracak, kumar, içki, oruç tutmama, namaz kılmama gibi suçlar hakkında kararlar alacak ve parlamento bunları kanun olarak uygulayacaktı. Bunların yapılmaması, 1876 Anayasası'nın açıkça "devletin dini İslâmlık'tır" diyen maddesini çiğneyerek devleti dinden ayırmak demekti. Dinin devlettenayrılmasının ne demek olacağını *Sırat-ı müstakim* şu şekilde açıklar: Bir defa, hilâfet papalık gibi bir şey olur; ikincisi, saltanat hilâfetten ayrılmış olur. Bunun anlamı bir ülkede iki hükümdar bulunması demek olur. Bu, ne İslâm'ın "imamet" doktrinine, ne de anayasaya uyar.[7]

Artık tümden hayal planına çıkmış olan bu düşünüş, daha sonra anayasa ve parlamento sisteminin büyük hata olduğu görüşüne kadar vardı. Bu görüşü açıkça ortaya koyan adamın, Osmanlı İmparatorluğu'nun sadrazamı olan, Mehmet (Muhammed) takma adıyla yayınlarda bulunan Prens Sait Halim Paşa'nın ta kendisi olması inanılacak şey değildir. Ona göre, anayasa ve meşrutiyet rejimi, Avrupalılan taklit ederek, kanunlar yapma yoluyla reformlar getirileceğini sanan Yeni Osmanlıların bir yanılgısıydı. Avrupa rejimlerinin tslâmlık'ta yürürlüğü olamaz. İslâmlık'ta zaten hükümdarın yetkileri muüakiyetçilik demek değildi. Bu ancak Avrupa'da öyledir; çünkü Batı'da istibdat rejimleri din ve Kilise adına kurul-

muştur, tslâmlık'ta eşitlik sorunu diye bir sorun da yoktur. Batı uygarlığının toplumlan sınıfayrımı prensibine dayanır. Onun için orada demokrasi ve eşitlik soru nu zorunlu bir davadır. Oysa tslâmlık'ta bütün Müslümanlar eşit ve kardeştir; onun için onda böyle sorunlar yoktur. Avrupa'daki "milliyet" sorununun da onda yeri yoktur; çünkü Osmanlı yasası milliyet ilkesine dayanmaz. Çağdaşlaşma so runundа Batı uygarlığının model olarak alınması yanlısı olanların yanılgısı, ora daki sonuçların nedenlerini, buradaki nedenlerin sonucu sanmalarındadır. Bunlar her toplumun ilerlemesi için demokrasinin zorunlu olduğunu sanırlar. Oysa Islâmlık'ta demokrasiye hiç gerek yoktur. Avrupa'da vardır, çünkü Avrupa toplu mu sınıfayrımlarına dayandığından orada eşitlik yoktur. Batı, demokratik kanun larla eşitliği sağlamaya çalışıyor; oysa İslâmlık'ta din bunu kendiliğinden sağla mıştır. Sadrazam Sait Halim Paşa, Kanun-ı Esâsî'nin diriltilmesini gereksiz gör dükten başka, padişahın yetkilerini kısıtlamak için yapılan değişiklikleri de saçma bulur. Bu değişiklikler yüzünden saltanat, yadsınamayacak olan hak veayrıcalıklardan yoksunlaştınlmıştır. Şimdi, bütün dertlerin kaynağının parlamentonun ta kendisi olduğu görülmektedir. Kanun-ı Esâsı kocaman bir hatadır; ülkenin top lumsal ve siyasal koşullan ve halkın inançlan ile bağdaşamaz bir hata! Osmanlı milletinin varlığını bile tehlikeye düşüren bir anormalliktir.[8]

2. Ulusçuluk sorunu

İttihat ve Terakki, iktidan elde ettikten sonra, hükümdarın yetkilerini artır mak amacıyla anayasa değişikliği önerisinin parlamentoda şiddetli muhalefetle karşılaşması parlamentonun dağılmasına ve 1914'e kadar bu partinin diktatörlü ğünün kurulmasına yol açmıştı. 28 Mayıs 1914'te bu değişiklikler yapıldı; 1915, 1916 ve 1918'de konan ek maddelerle padişah yetkilerinin artınlmasına daha da devam edildi. Anayasa'mn aldığı son biçimiyle, padişah iradesiyle parlamentonun toplanması, ertelenmesi, uzatılması ya da dağıtılması yetkileri hükümdara tanın mış oluyordu. Anayasa ile oynamaların sağladığı bu gibi değişiklikler sırasında devlet-dinayrımı fikrine karşı İslamcıların görüşü daha da güçlendirilmiş oldu. Balkan Savaşı yıllarının getirdiği hava zaten islâmcıların dine dayanma fikrinin etkinliğini artırmıştı.

Bununla birlikte, İslamcı görüşün önceleri farkına varmadığı bir gelişme, din-devlet sorununu bir başka yoldan tartışma konusu yapabilecek bir yön açmıştı. Balkan Savaşı bir dincilik havası getirmekle birlikte, siyasada ulusçuluğun etkisini de artırmaya başlamıştı. Bu dönemde ilk kez olarak "Türk hükümeti", "Türk

ordusu", "Türk hakanı" gibi terimlerin kullanılmaya başlanması, islâmcılan Türk olmayan kişilerin safına koyuyordu. İslamcılar, liberal ve demokratik rejim kadar, ulusçu bir rejime de karşıydılar.[9] 1912'de *Sebüü'r-reşat* dergisinde çıkan bir yazı, ancak bir Ermeni milliyetçisinin sorabileceği sorulara benzer bir biçimde şunları soruyordu: "Türk" ne demek oluyor? "Türk", "Osmanlı Saltanatı" ve "İslâm Hilâfeti" adını taşıyan siyasal bir şirketin üyelerinden yalnız bir tanesidir.[10] Ünlü yazar Süleyman Nazif de farklı bir açıdan, milliyetçiliğe karşı aynı hücumu yaptı. Ona göre, Türk milliyetçiliği Balkan Savaşı'nın bütün zararlarının toplamından daha kötü zararlar doğurmakta idi. Aslında, Türklük diye birşey yoktu. Kendini Türk sananların damarlarında akan kan, Osmanlı kanıdır. Osmanlı dili gibi, Osmanlı milliyeti de yüzyıllar boyu çeşitli ırkların karışımından meydana gelmiş bir milliyettir. Türkçülerin iddia ettiği Osmanlıların Tatarlarla, Moğollarla akrabalığı bir uydurmadan başka birşey değildir.[1]

"Yeni Osmanlı" devrimcisi Ebüzziya Tevfık, Osmanlılarla Tatarlar arasında bir ırk birliği olduğu iddiasına karşı son derece kızmıştı. Kendi dergisinde çıkan bir yazısında, Tatar kanının gerçekte Rus damarlarında aktığını, bütün Avrupahlıklarına karşın Rusların bu yüzden daima hunhar bir millet olduklarını ileri sürdü. Osmanlı Türklerinin Türklüğü, bir sembolden başka bir şey değildi. Onlar İslâmlık içinde çoktan başka ırklara karışmışlardı. Hattâ Buhara harılan bile Türk, Tatar ya da Moğol değillerdi, çünkü onların dedeleri aslında Türkistan'ı zapteden Araplardı.[12]

Türk milliyetçiliği karşısında, vaktiyle II. Abdülhamit dönemindeki Arapçılık akımını da aşan yeni bir Arap kavmiyeti modası başladı. Bu akım 1913 yılında çıkan *İslâm'da dava-yı kavmiyet* adlı bir kitapta en aşın derecesine vardı. Bu kitabın yazan olan Ahmet Naim (1872-1934), Babanoğullan denen ve II. Abdülhamit döneminde büyük bir nüfuz kazanmış olan Doğulu bir aristokrat ailesindendi. Yazdığı kitap, İslâmcıların milliyetçilik akımına karşı kutsal savaş ilânı gibidir. Ona göre, milliyetçilik akımı da, dindenayrılmış bir devlet isteyen batıcılık gibi, Batı'dan gelen ve İslâm birliğine musallat olan bir mikroptu. İslâmlık'ın vücudunda insan vücuduna musallat olan kanser kadar korkunç bir hastalıktı.[13] Ahmet Naim, birçok âyet ve hadis göstererek, milliyetçiliğin şeriata aykırı olduğunu ileri sürüyordu. Hıristiyan dünyasının, İslâmlık'ın göğsüne bıçağını dayadığı bir dönemde Türk ulusçuluğundan söz etmek, bir çılgınlık, bir ihanetti. Türklük, Rusya'dan gelen Tatar Türkçülerin icat ettiği bir efsaneydi. İslâm tarihindenayrı bir Türk tarihi yoktu. Bunlar, damarlarında bir damla bile Türk kanı bulunmayan insanları Türk olduklarına inandırıyorlardı. Güzelim Müslüman adlarının yerine acayip Türk adlan getiriyorlardı; Türklerin başına gelen felaketlerin suçunu îslâmlık'a yüklüyorlardı. Müslümanları, Türklüğü ve onun tarihini bilmek değil, İslâm-

lık'ı, şeriatı, Peygamberi, lslâmlık'ın kahramanlarını bilmek kurtarabilirdi. Arap milliyetçileri bile Araplığı, İslâmlığın ötesine kadar götürmemişlerdir. Geçmişte İslâmlığa hizmet etmiş kaç Türk vardı? Şeriatta yeri olmayan Türklük iddialan ile övünmek sadece gülünçtür. Her Müslümanın sevmek ödevinde olduğu Arapların kavmiyeti bile İslâmlık'ta yoktur. Arap kavmiyetini öven hadisten, ulusçuluk anlamı çıkarmak yersizdir, çünkü Arap ırkını övmek, onu her ırkın üstünde tutmak bütün Müslümanların ödevidir; çünkü İslâm Peygamberi'ni veren o ırktır. Bundan ötürü bütün Müslümanlara Arapları üstün tutmak bir din borcudur. Bir hadis, Peygamberin ağzından şöyle der: "Ben Arabım; *Kur'an* Arapça'dır; Cerınet ehlinin dili Arapça'dır". Başka bir hadis, "Arabi sevmek imandandır; sevmemek imandanayrılmaktır", yine başka bir hadis, "Araba söven kâfirdir" der.[14]

İslamcılara göre Türk ulusçuluğu akımı, Arnavutların, Kürtlerin, Arapların da kavmiyet davasına düşmelerine yol açacak, Ermeni, Yunan, Bulgar ulusçuluğu Osmanlı birliğini nasıl parçalıyorsa, bu da İslâm birliğini parçalayacaktı.

Bu iddiaya karşı Kınmlı İsmail Gaspirinski, Osmanlı tarihinde milliyet davasının ve uluslaşma akımının yeni bir şey olmadığını hatırlatmak için şunlan yazdı: "Onların ulusçuluğu yeni bir şey değildir. Kürt ulusçuluğu başlayalı on beş yıl oldu. Arap ulusçuluğu yirmi yıl önce başladı. Arnavut ulusçuluğu başlayalı otuz yıldan fazla zaman geçti. Ermeni ulusçuluğu en aşağı kırk, Bulgar ulusçuluğu altmış, Yunan ulusçuluğu seksen yıllık olmuştur."[15] Türk ulusçuluğu bunların nedeni değil, bunların bir sonucudur. Zamanın en büyük davasının, Osmanlı birliğinin yalnız Hıristiyan ulusların uyanışı davası değil, Müslüman olan ulusların da kendilerini Türklerden ayıran ulusçuluklarının kuvvetlenmesi davası olduğu artık görülmeliydi.

Balkan savaşlarının arkasından Osmanlı Türkleri arasında da, Yusuf Akçura'nın başlattığı Pan-Türkizm propagandası etkili olmaya başladı. Türkçülük davasının en etkili organı olan *Türkyurdu* dergisindeki bir yazı dizisinde bu konuyu ele alan Ahmet Agayef (daha sonraki Ağaoğlu), Ahmet Naim'in kullandığı hadislerin ulusçuluğa değil, İslâm'dan önceki cahiliye döneminin kabile asabiyetine karşı olduğunu ileri sürdü. Cahiliye döneminin kabileciliğine karşı *Kur'an,* Arap ulusal bilincini yaratmada büyük bir rol oynamıştı. Bugün bile Marakeş'ten Irak'a kadar Arapça konuşan halklar, aralarındaki birçok farklara rağmen, kendilerini aynı ulustan saymaktadırlar. İslâmlık'taki parçalanmanın ulusçuluk akımlarından doğduğunu ispat etmek için, bu akımların başladığı zamana kadar bütün Müslümanların tam bir birlik içinde yaşadıklarını ispat etmek gerekir. Oysa daha ilk halifelerin zamanından beri Müslüman devletleri ve uluslan durmadan birbirlerine karşı savaşmışlardır. Tarihte diğer bir Müslüman devletine karşı savaş yapmamış

tek bir Müslüman devleti yoktur. Ahmet Naim'in iddialarından birinin tersine, Türklük İslâm tarihinde büyük roller oynamış, bin yıl İslâmlığın savunuculuğunu yapmıştır. İslâmlık, Türklüğün ulusal dini haline gelmiştir ve böyle olmakta devam edecektir. Fakat Türklük, İslâmlığa yapacağı hizmeti yerine getirirken kendi varlığını, kendi dilini, kendi tarihini feda ederken Arap Araplığını daima bilmiştir. Türkün geçmişteki varlığı inkâr edilirken, şimdi onun gelecekteki varlığı da inkâr edilmeye başlanmıştır. Türklerin kendileri bile bunu yapmaktadırlar.

Ahmet Naim'in Arapçılığı, ulusçuluk düşünüşünde bir dönüm noktasına yol açtı: Ziya Gökalp'in, Türk ulusçuluğu ile Pan-Türkistlerin Türk ırkçılığı arasındaki farklan belirlemesine yol açtı. Ona göre İslamcı, Osmanlıcı ve Türkçü ulusçuluklar yanlıştı. Birincisi ulusçuluğu ümmetçilikle karıştınyor, ikincisi ulusçuluğu bir siyasi birleşme ile karıştınyor, üçüncüsü ise ulusçuluğu ırkçılıkla, Ahmet Naim'in deyimiyle "kavmiyet" ile karıştınyordu. Ulusçuluğun temeli ne ümmet birliği, ne Osmanlı birliği, ne de ırktır. Ona göre, Türk ulusçuluğu tslâm ümmet birliği ile Osmanlı imparatorluk birliğinin dağılma içinde oluşunun bir sonucudur; çünkü bütün modern uluslar evrensel imparatorlukların ya da evrensel dinlerin dağılışının ürünüdür.[16]

Ziya Gökalp'in "ulus" denen toplum türünü anlayış biçimi, o zamanın belki en önemli dönüm noktasıdır. Taşıdığı siyasal, ulusal ve dinsel anlamların o zaman tümden kavranıp kavranamadığını söyleyecek durumda değiliz. Bu dönüm noktasının önemi şunlardadır: Birincisi, Ziya Gökalp 1870'lerde Yeni Osmanlıların niteliğini kavrayamadıklan devrimci ve *ulusçujeune* akımının anlamını ilk kez, fakat çok geç olarak şimdi kavramıştır. Batı'daki 1848-1870 yıllan döneminin devrimci olaylarınm altında, Avusturya ve Çarlık İmparatorluklan gibi çeşitli milletler üzerine oturmuş güçlere karşı çıkan ulus özgürlüğü davası ile evrensel Katolik Kilisesi'nin birbirinden ayırdığı halkların bir ulus olarak birleşme davası yatıyordu. Yukarıda gördüğümüz gibi, Yeni Osmanlılar bunların ikisini de benimseyemedikleri için *nejeune'lüğü,* ne de Türklüğü benimsemişlerdi. İkincisi, Gökalp'in ulus görüşü Osmanlı İmparatorluğu'nun milliyetlere bölünme savaşının kenarına gelindiğini gösteriyordu. Bizim konumuz açısından daha önemli olan üçüncü yanı, ulusçuluğun bir ırkçılık sorunu değil, çağdaş bir toplum olma, evrensel ümmet dininden ve evrensel Osmanlı tmparatorluğu'ndan çıkma sorunu olduğunu işaretlemesidir. Din-devletayrımı ancak bu tip bir toplum içinde yapılabilecek bir girişim olabilirdi.

Gökalp, ulusların özgürlüğünü kabul etmekle birlikte, Türklerin Osmanlı sistemi içinde bir ulus birimi olarak gelişmesi davasını düşününün temeli yapmakla beraber, çağdaş dünyada ulusların kendilerinden daha geniş iki çevreden biri için-

de kaldıklarını görüyordu: Bu, ya bir uygarlık çevresi, ya da bir kültür çevresidir. Bu düşün yolu onun etkisi altında olanları çifte bir sorunla karşılaştırdı: Özgür Türk ulusu kültürüyle Türk, fakat uygarlığıyla İslâm uygarlığına mı, yoksa Batı uygarlığına mı bağlanacaktı? Daha geniş bir kültür çevresi ile Osmanlı-Türk ulusçuluğunun ilişkisi ne nitelikte olacaktı? Ziya Gökalp'in çok tartışılmış "Türkleşmek, İslâmlaşmak" formülü bu iki soruna cevap aramanın ürünüdür.

3. Dinde reform sorunu

1876 Anayasası'nda yapılmak istenen ve yapılan değişiklikler İslâm dininin devletin resmî dini olduğu maddesine dokunamadığı için, din-devlet arası ilişki sorununun bir anayasa sorunu olarak değil, dolaylı bir yoldan kaçınılamayan bir sorun olarak çıktığına değinmiştik. Bu, din müessesesinde yenilikler yapılması sorunu biçiminde ortaya çıktı. 1908 Devrimi'nden sonra din alanında modernleştirme gerekliliği üç ana düşün akımının birleştiği noktalardan biridir. Hepsinin başlangıç noktası şu gözlemde toplanıyordu: İslâmlık aklî, hattâ tabiî bir dindir. Bu aslındaki halinden çıkmış, akla ve tabiat kanunlarına aykırı inançlarla bozulmuştur. İslâmlık'ı bunlardan temizleyerek saf haline döndürmek gerekir. En büyük "inkılâp" bunu başarmak olacaktır.

Fakat saf halindeki İslâmlık'ın niteliği, bunun dünyasal hayat kurumları ile ilişkisi, saf hale döndürülmek üzere ne gibi müesseselerin kaldırılması gerektiği noktaları üzerinde ayrılıklar hemen ortaya çıktı. Din reformu konusu, en başta ŞeyhülİslâmIık'ı ve medreseyi ilgilendirecekti. Devletin yarı gücünü elinde tutan din müessesesi bu reform konusu üzerinde hareketsiz kalamazdı. Dine karşı yöneltilen eleştiriler en çok medreseler ile tarikatlara çevrilmişti. *İçtihat* dergisinde verilen rakamlara göre 1914'te yalnız İstanbul'da 178 medrese vardı. Bunlarda 7.000 öğrenci yaşıyordu. Buna karşılık Üniversitenin İlahiyat ve Edebiyat fakültelerinde 348, Fen fakültesinde 200, Hukuk fakültesinde 2.119 öğrenci vardı. Üniversitenin bu en önemli üç fakültesindeki öğrenci sayısı, medrese öğrencilerinin sayısının yansı kadar bile değildi! Medrese öğrencilerinin çoğunluğunun ortalama yaşı 35'ti. Birçok da 40-45 yaşları arasında olanlar vardı. Medreseler büyük bir işsiz ve asker kaçağı yuvası olmuşlardı. Medreseleri bu durumdan çıkarmak, öğretim programlarına modern bilimleri sokmak gerekliydi.ayrıca, aydın kafalı din adamları yetiştirilmeliydi. Bunlar İslâmlık'ın sanat, ticaret ve dünya kazançlarını teşvik eden aklî yanlarını öğrencilerine öğretmeliydiler.[17]

Dinde reform hakkındaki fikirler, Mısır'da Muhammed Abduh'un reformculuğundan etkilenen Rusya Müslümanlarından Musa Carullah'ın (Bigiyev) yazılarından geliyordu. İstanbul'da Abduh'un artçısı olan Reşid Rızâ'nın *el-Manar* dergisindeki fikirlerini yansıtan Türkiye İslâmcılan, Musa Carullah yoluyla gelen fikirlere karşı hiçbir ilgi göstermedikleri halde, bu fikirleri *İçtihat* gibi batıcı, *Türk yurdu* gibi ulusçu dergilerin yansıtması şaşırtıcı gözükür. Bunun nedeni şudur: Abduh, İslâm ilahiyatında Aş'arîliğe karşı Mutezile görüşünü benimsediği halde onun ardılı olan Reşid Rıza, "Selefiye" denen ve Aş'arîcilikten daha Ortodoks olan bir görüşü benimsiyordu. Siyasal görüşte de Rızâ Arap hilafetçisi, Arap ulusçusu, ttilâfçı, İngilizci idi (bunu ileride göreceğiz). Musa Carullah ise, ilahiyatta açıkça Mutezile yanlısı, siyasette Türk ulusçusuydu. Geleneksel olarak Aş'arî ilahiyatını benimsemiş olan Osmanlı şeriatçı ulemâsı için Mutezilecilik hemen hemen dinsizlik demekti.[18]

31 Mart olayından sonraki yıllarda Türkiye'de din reformu sorunu, Mısır'da Muhammed Abduh, Rusya'da Musa Carullah'da olduğu gibi bir ilahiyat sorunu olmaktan çok bir yanı dinsizlik, öteki yanı taassup suçlamalan arasında geçen bir tartışma biçimini almıştır. Hükümetten ve parlamentodan bağımsız bir tutumu olan Meşihat makamı, dinsizlik olaylarına karşı savaş açmıştı. 1910'da ramazanda oruç yiyenlerin yakalanması, şiddetle cezalandırılması için polis müdürlerine genelge gönderiyordu. *Sırat-ı müstakim* dergisinin sayfalan, hükümet dairelerinde açıkça oruç yendiği, okul pikniklerinde içki içildiği, kadınların erkeklerin bulunduğu yerlerdeki yakışıksız giyinişleri gibi olaylarla ilgili havadislerle doludur. Bu dergi, Meşihat'ın kadınlar için dince makbul bir giyiniş kararlaştırmasını istiyordu. Hükümet polis aracılığıyla bu giyinişi uygulamalıydı. Oysa hükümet Avrupa'ya, özellikle Fransa'ya öğrenci gönderiyor, dinsizliğin yayılmasına kendisi hizmet ediyordu.[19]

Yazılarında Hıristiyanlık dünyasıyla İslâmlık dünyası arasında her noktada karşıtlıklar gören Sait Halim Paşa, Avrupa'da dinsizlik akımıyla İslâmlık'ta dinsiz lik akımını da birbirinden farklı sorunlar olarak görür. Hıristiyanlık dinsizliğe yol açan bir din olduğu halde, lslâmlık'ta dinsizlik bütün ahlâk kurallarının çiğnen mesi demekti. Kişilerin ahlâkça düşmesine, bunun sonucu olarak toplumun dağıl masına yol açardı. Dinsizlik, bir Müslüman toplumunun başına gelebilecek fela ketlerin en büyüğü olurdu.[20] Bu yüzden dinsizliğe karşı savaş, devletin ödevi ol malıydı.

Devletin, kişileri din inançlarında özgür bırakmasının neler doğuracağını Ahmet Naim şöyle anlatır: Dindenayrılmış bir Osmanlı devleti yaşayamaz. Devleti dinden ayırmanın en büyük kötülüğü şeriatı uygulamak ödeviyle yükümlü olan

Dinde reform hakkındaki fikirler, Mısır'da Muhammed Abduh'un reformculuğundan etkilenen Rusya Müslümanlarından Musa Carullah'ın (Bigiyev) yazılarından geliyordu. İstanbul'da Abduh'un artçısı olan Reşid Rızâ'nın *el-Manar* dergisindeki fikirlerini yansıtan Türkiye İslâmcılan, Musa Carullah yoluyla gelen fikirlere karşı hiçbir ilgi göstermedikleri halde, bu fikirleri *İçtihat* gibi batıcı, *Türk yurdu* gibi ulusçu dergilerin yansıtması şaşırtıcı gözükür. Bunun nedeni şudur: Abduh, İslâm ilahiyatında Aş'arîliğe karşı Mutezile görüşünü benimsediği halde onun ardılı olan Reşid Rıza, "Selefiye" denen ve Aş'arîcilikten daha Ortodoks olan bir görüşü benimsiyordu. Siyasal görüşte de Rızâ Arap hilafetçisi, Arap ulusçusu, ttilâfçı, İngilizci idi (bunu ileride göreceğiz). Musa Carullah ise, ilahiyatta açıkça Mutezile yanlısı, siyasette Türk ulusçusuydu. Geleneksel olarak Aş'arî ilahiyatını benimsemiş olan Osmanlı şeriatçı ulemâsı için Mutezilecilik hemen hemen dinsizlik demekti.[18]

31 Mart olayından sonraki yıllarda Türkiye'de din reformu sorunu, Mısır'da Muhammed Abduh, Rusya'da Musa Carullah'da olduğu gibi bir ilahiyat sorunu olmaktan çok bir yanı dinsizlik, öteki yanı taassup suçlamalan arasında geçen bir tartışma biçimini almıştır. Hükümetten ve parlamentodan bağımsız bir tutumu olan Meşihat makamı, dinsizlik olaylarına karşı savaş açmıştı. 1910'da ramazanda oruç yiyenlerin yakalanması, şiddetle cezalandırılması için polis müdürlerine genelge gönderiyordu. *Sırat-ı müstakim* dergisinin sayfalan, hükümet dairelerinde açıkça oruç yendiği, okul pikniklerinde içki içildiği, kadınların erkeklerin bulunduğu yerlerdeki yakışıksız giyinişleri gibi olaylarla ilgili havadislerle doludur. Bu dergi, Meşihat'ın kadınlar için dince makbul bir giyiniş kararlaştırmasını istiyordu. Hükümet polis aracılığıyla bu giyinişi uygulamalıydı. Oysa hükümet Avrupa'ya, özellikle Fransa'ya öğrenci gönderiyor, dinsizliğin yayılmasına kendisi hizmet ediyordu.[19]

Yazılarında Hıristiyanlık dünyasıyla İslâmlık dünyası arasında her noktada karşıtlıklar gören Sait Halim Paşa, Avrupa'da dinsizlik akımıyla İslâmlık'ta dinsiz lik akımını da birbirinden farklı sorunlar olarak görür. Hıristiyanlık dinsizliğe yol açan bir din olduğu halde, lslâmlık'ta dinsizlik bütün ahlâk kurallarının çiğnen mesi demekti. Kişilerin ahlâkça düşmesine, bunun sonucu olarak toplumun dağıl masına yol açardı. Dinsizlik, bir Müslüman toplumunun başına gelebilecek fela ketlerin en büyüğü olurdu.[20] Bu yüzden dinsizliğe karşı savaş, devletin ödevi ol malıydı.

Devletin, kişileri din inançlarında özgür bırakmasının neler doğuracağını Ahmet Naim şöyle anlatır: Dindenayrılmış bir Osmanlı devleti yaşayamaz. Devleti dinden ayırmanın en büyük kötülüğü şeriatı uygulamak ödeviyle yükümlü olan

devletin dini uygulamadığını gören halkın, yalnız din görevlerini ihmal etmekle kalmayarak, ahlâk ve toplum ödevlerini de yerine getirmekten kaçınması olacaktır. Şeriatın emirleri bir bütündür. O bütünün bir parçası zedelendiği zaman o bütün de yıkılır. O zaman toplumsal düzeni kurmaya kimsenin gücü yetmez. Dinsizleşmiş bir devleti, Ziya Gökalp değil ya, dünyanın bütün sosyologlan çağnlsa, kurtaramazlar.[21]

Din reformu gerekliliği üzerindeki isteklerine karşın, batıcıların bu yolda olumlu ve yapıcı bir programı yoktu. Kimileri din kurum ve kurallarının modernleşme olanağı olmadığına inanıyordu. Dinle hiç ilgisi olmayan işlerin küçük vesilelerle din sorunu haline getirildiği bir yerde dinde nasıl reform olabilirdi? 1913 yılında Kastamonu'da polis üç öğretmeni tevkif etmişti. Bunların tabiat bilimi öğretmeni olanı, öğrencilere Darvvin teorisini anlattığı için Arapça hocası tarafından kâfirlikle suçlandınlmıştı. Biri matematik, öteki Fransızca okutan iki öğretmen buna karşı öğrencileri ayaklanmaya teşvik suçundan tevkif edilmişlerdi. Bu olay dolayısıyla Abdullah Cevdet, *içtihat'ta.* şöyle yazar: Darvvin nazariyesinin okutulmasını küfür sayan bir ülke hâlâ Ortaçağlarda yaşıyor demektir. Böyle bir ülkenin 20. yüzyıl dünyasında yaşama hakkı yoktur. Sarıklı, sanksız, ezilmek istemeyen her kafa artık bunu anlamalıdır.[22]

Bu gibi din aşınlığı olaylarına karşı savaş açan Abdullah Cevdet'e göre, önce İslâm tarihini şeriatçı kafasıyla görmeyi bırakıp Batı bilginlerinin bu tarih üzerine yazdıklarını tanımak gerekirdi. Müslümanlar kendi dinlerinin bilimsel tarihini Ba tılılardan öğrenmek durumuna düşmüşlerdi. Kendisi, Hollandalı oryantalist Dozy'nin *İslâm tarihi* adlı eserini çevirerek yayımladı. Bu olay, dinciler arasında büyük bir köpürüşe yol açtı; hükümetin bu kitabı toplatması zorunlu oldu; basın da uzun süren bir Doktor Dozy tartışması başladı. Abdullah Cevdet daha da aşın bir öneride bulunarak Şeyhülİslâmlık'ın, İtalyan tslâm tarihçisi Leone Caetani'nin *Arınali dell'Islam* adlı Katolik Hıristiyan gözüyle yazıldığı bilinen büyük eserini çevirtmesini istedi.[23]

Fakat din reformu konusunda etkili görüş İslamcılarla batıcılardan değil, ulusçular kampından geldi. Bu görüşü, bir ilahiyat sorunu ya da dincilik, dinsizlik sorunu olmaktan çıkaran Ziya Gökalp olmuştur. O dönemde devleti, dinin elinden koparmak mümkün değildi; fakat halde dini devletten koparma olanağı vardı. Bu düşünceye dayanarak Gökalp konuya başka bir açıdan yaklaştı; sonuçta vardığı çözüm Atatürk dönemi din-devlet aynmı çözümünün tersi olan bir çözüm olmakla birlikte, onu hazırlama yolunda atılmış bir adım olmuştur. Gökalp'in analizi, vaktiyle Namık Kemal'in din-devlet ilişkisi hakkındaki görüşünün tersine olan bir yönde yürümüştür.

Ziya Gökalp'e göre *taassup* ile *dinsizlik* aslında bir madalyonun iki yüzü gibidir, çünkü ikisi arasındaki çatışmalar dinin, toplum hayatındaki rolünü oynamamakta olduğunu gösterir. Türk İslâm toplum hayatının birçok müesseseleri gibi din müessesesi de çağdaş uygarlıkla uyuşamaz bir anomali olmuştur: Din, hukuk ve ahlâk değerleri, *şeriat* adı altında tek bir sistem içinde görülüyor. Şeriat denen kurallar sistemi yalnız inanç ve tapınma işlerini değil, ekonomiden aile hayatına kadar bütün toplumsal ilişkileri kapsar sayılıyor. Gerçekte ise, şeriatın kapsadığı şeylerin çoğu, bu sonuncu alan, yani toplumsal ilişkiler alanıdır. Şeriatın bu alandaki kuralları, aslında toplumun töreleri iken fakihler ve "ümmet icmaı" ile dinsel meşruluk kazanmışlardır. Tanrı kanununun mutlak ve değişmez olduğuna inanılmakla birlikte, gerçekte şeriattaki bu gruptan olan kuralların pek azı *nas* (yani *Kur'ari)* yoluyla gelmiştir. Birçok hallerde de naslar, genel kurallar olarak değil, belirli sorunlar üzerine verilmiş yargılardır; yani belirli örfleri pekiştiren, değiştiren ya da kaldıran yargılardır. Dinsel yaptınm kazanan örfler, ait olduklan toplum biçimi yaşadığı sürece varlıklarını sürdürmüşlerdir; yani toplumsal yaşayışta fonksiyonlarını yapmışlardır. Her dönem, nasları kendi örflerine göre yorumlamış ve uygulamıştır. Örfe şeklini veren nas değil, nassı şekillendiren örftür! *Kur'an'm* bazı naslan, onlarla ilgili örflerin kaybolması yüzünden uygulanamaz olmuştur. Kısas, ribâ hakkındaki *Kur'an* yargılan bunun örneklerinden bazdandır. Şu halde, mutlak ve değişemez bir hukuk sayılan şeriatın tarihsel evrimini belirleyen, toplumsal âdet ve geleneklerin dinamizmidir.

Oysa şeriat tarihsel evrimi içinde yorumlanması güç bir iş haline getirilmiştir. İnanç ve ahlâk ile ilgili din kurallan fıkıh bilginlerinin elinde bütün ayrıntılanyla birer hukuk kuralı durumuna sokulmuştur. Fakat, şeriatın hukuksal yanları sivil hukuk, ceza hukuku, ticaret ve siyasa hukuku olarak hiçbir dönemde mecelleler haline getirilmediğinden (tedvin edilmediğinden) asıl hukuk kurallan din ve ahlâk kurallarıyla karışık bir halde kalmıştır (Namık Kemal'in düşününde bu, İslâmlık'in üstünlüğünü gösteren en büyük özellikti). Bu yüzden dinsel inanç ve eylemler, vicdan işleri olmaktan çıkmış, buna karşılık hukuk işleri yasama güçlerinin yetki alanı dışında kalmıştır. Gökalp, aynı gözlemden Namık Kemal'in çıkardığı sonucun tersi olan bir sonuç çıkarıyordu.

Ulemânın şeriat, din ve hukuk anlayışı ölçüleriyle, onların havsalalarının alamayacağı kadar devrimsel olan bu görüşüyle Gökalp, açıkladığı bu durumun, Renan tezine karşıt olarak, İslâmlığın kendinde bulunan bir özellikten gelme olduğu inancında değildir. Şeriatın evriminin bu yolda gidişinin nedenleri İslâmlığın doğuşunda ve evriminde rol oynayan tarihsel koşullardır (Namık Kemal'in göremediği nokta). Çağdaş İslâm toplumlarındaki gidiş, böyle bir

gidişle uzlaşamaz bir yöndedir. Eğer İslâm dininin yasama ve kişilerin yaşayışında bir rol oynama gücü varsa, bunların çağdaşlaşma çabalarında bir köstek değil, itici, ilerletici bir gücü olacaksa, bu ancak ahlâkla hukukun, dinle devletin ayrılmasıyla olabilecektir.

Namık Kemal'in siyasa, ahlâk ve hukukun dine dayanmasının İslâmlık'ın üstünlük özelliği olduğu görüşünün tam tersi olan bir görüşle karşılaşıyoruz. Din reformu sorunu, din işlerini vicdan alanına, buna karşılık şeriatın hukuksal yanını dünyasal yasama alanına ayırma sorunu olmuştur. Birinci iş diyanet işleri alanına, ikinci iş siyasa işleri alanına girer. Gökalp'e göre, ancak böyle birayrım ile din hayatını toplumun kültürel, manevî birliğini sağlamada birleştirici ve yaratıcı bir güç olarak geliştirmek mümkün olacaktır.[24]

Ziya Gökalp'in, Batı'nm en tanınmış din sosyologlarının (örneğin Max Weber) ve İslâm tarihi bilginlerinin (örneğin Ignace Goldziher) düşün düzeyinden aşağı olmayan bir analiz gücüyle geliştirdiği bu görüşü, İslamcılarla olan polemiklerde, ulusçu bir organ olan *İslâm mecmuası*'nda başka yazarlar çeşitli konulara uygulamışlardır. Çok eşli evlenme, faiz gibi konuların tartışılmasına geldiğimiz zaman birkaçını göreceğiz. Ulusçuluk ideolojisi açısından karşılaşılan durum, batıcıların sandığı gibi ulemânın modern bilimler ölçüsünde cahil kafab kişiler olmalarından değil, şeriat adı altına sokulan inanç, ahlâk ve hukuk sorunlarını din açısından boyuna yanlış yorumlamalarına yol açan içtihat metodolojisindeki bilgisizliklerinden ileri gelir. Bu konuyu özellikle ele alan Mansurîzade Sait, şeriat temsilcisi rolünü alan ulemânın, dince "caiz" sayılan sorunlarda bile olumsuz yargı verme yetkisinde olma iddialarının İslâmlık açısından savunulamayacağını ileri sürdü. Bu ulemâ, en basit sağduyu sorunlarını bile hadis kitaplarından aldıklan parçalarla yorumlayarak kendi alanlarına giren birer din sorunu yapıyorlardı. Sağduyularını bile kullanmaktan korkan, basit mantık sorunlan olmaktan başka bir şey olmayan bu sorunlan geleneksel kitapların yardımıyla yorumlamaya çalışan bu kişiler, gerçekten acınacak bir durumdadırlar. Basit mantık sorunlarını bir yana bırakarak, her konuyu hadislerle yorumlama yöntemi yüzünden bir dizi içtihat yanlışı şeriat ve fıkhın baştan başa yanlış anlaşılması geleneğini yerleştirmiştir. Bu, sadece içtihat kapısının kapanmasından değil, içtihadın geleneklere dayandınlmasmdan, içtihat yetkisinin sadece ulemâ tabakasının tekeli altına konmasından doğmuştur. Hukuk ilkelerini ve kurallarını bunların tekelinden kurtarmak zorunluluğu vardır. Hukuk, siyasa gibi dünya işlerinde yargılarda bulunmak onların işi değildir. Diyanet ile ifta alanlarınınayrıldığı sınırlan belirlemek ve bunları hukuk alanının dışında bırakmak zamanı gelmiştir. Ancak "diyanet işleri", din adamlarının meşru alanı olabilir.[25]

Ulusçuların ideolojisi açısından, ulusal gelenekler şeriatı ilgilendirmeyen konular olduktan başka, geleneksel olarak şeriat alanına ait sayılan birçok sorun da gerçekte şeriatın dışında olan ya geleneksel ya da çağdaş sorunlardır. Ziya Gökalp'in görüşü, hilâfet ve saltanatın hâlâ tutulduğu bir dönemin koşullan altında kendi anladığı anlamda olacak bir İslâm devletinin çağdaş devlet sistemleriyle uzlaşır bir sistem olduğunu göstermek için yaptığı çabalarla çelişkiye düşer. Bu yüzden İttihat ve Terakki hükümetindeki nüfuzu sayesinde din reformu projelerini gerçekleştirmek için yapılan (ileride değineceğimiz) girişimler, sonuç vermemiştir. Ziya Gökalp, ancak Osmanlı •saltanat ve hilâfetinin yıkılışından sonra bu çelişkiden kurtulabilmiştir.

4. Aile sorunu

1908 Devrimi'nin açtığı tartışma döneminin sorunlarından biri de aile müessesesi olmuştur. İlk önce batıcılar, devrimin getirdiği söz özgürlüğü sayesinde, kadınların toplumdaki durumu, peçe ve çarşaf sorunlarını, kadınların eğitimi ve toplumsal hayatta rol almalan sorunlarını açıkça ve alabildiğine eleştiri konusu yapmışlardı. Bu konu üzerinde tartışmalı o kadar yazı yayımlandı ki, bunların hepsini burada ele almaya imkân yoktur.[26]

Bu yayınlarda verilen başlıca yargılar şunlardı: Türk toplumunun geriliğinin başlıca nedeni kadınların durumunun aşağılığıdır; bunun sorumlusu da dindir. Bu durumun sürüp gitmesini sağlayan da din adamlarıdır. Abdullah Cevdet, 1908'den önce *İçtihat* dergisini Cenevre'de yayımladığı yıllarda Müslüman halkın kalkınması için gerekli çarelerin neler olacağı üzerine Müslüman ve Avrupalı tanınmış kişiler arasında bir anket açmıştı. Esprili bir Fransız edebiyatçısı buna şu kısa cümle ile cevap verdi: *"Fermer le Coran, ouvrir lesjemmes" {Kur'an'ı* kapa, kadınları aç). Abdullah Cevdet bir değişiklik yaparak bu cevabı, "Hem *Kur'an'ı,* hem kadınlan aç" biçimine soktu ve bunu aile reformu sorununun sloganı olarak aldı.[27] 1908 Devrimi'nden sonra peçe ve çarşafa karşı ilk savaşı açan da o oldu. Bunun arkasından şeriatın çok eşli evlenmeye müsaade etmesi konusunu da ele aldı. II. Abdülhamit döneminde de kadınlık ve evlenme sorununun ele alındığını görmüştük. Bu dönemde konu daha geniş ölçüde tartışma alanına girdi. Bundan başka, kadınlığın özgürlüğü konusunda kadın yazarların da daha ileri giden görüşlerle tartışmalara katıldığını görürüz.

Bu gelişmeler, toplumsal değişmelerin aile kurumunun eşiğine kadar etkisini gösterecek ölçüye geldiğini gösterir. Toplum yaşamındaki değişmelerin aile yaşa-

mına değin genişlediğini iddia edemeyiz. Ancak, düşün alanında, aile ve kadınlık üzerine yeni görüşlerin doğuşu geleneklere karşı eleştirilen, Müslüman toplum hayatının en mahrem ve kutsal yuvası sayılan bir kurumu da içine alacak kadar genişlemiş olduğunu söylemek istiyoruz. "Toplumsal reformlara radikal bir yönde girişmek için, herşeyden önce aile hayatını yeni bir eksen etrafında yeniden kurmak zorundayız", "Toplum hayatında kadınla erkek eşitliğinin sağlanması gerekir; bunun için en önemli araç ikisine eşit eğitim verilmesi olacaktır" gibi yargılar bu dönem yayınlarında sık rastlanan görüşler olmuştur.

Kadınlık ve aile konularının 1908 Devrimi'nden sonra geniş ölçüde ele alınışı, bunu şeriatın canevine bir saldın sayan islamcılara, şurada burada görülen bazı olaylan büyüterek Müslüman aile hayatının ve ahlâkın yıkılma halinde olduğu korkusunu yayma vesilesini sağladı. Bu olaylardan bir ikisi, bazı kadınların sokakta peçelerini kaldırması ya da bir erkekle beraber görünmesidir. Bunlarla ilgili haberlerle şeriat kurallarının çiğnenmekte olduğu, İslamcı yayınlarda büyük gürültülerle ileri sürülmeye başlandı.[28]

Bu şişirilmiş olaylara bakarak gerçekten büyük ölçüde bir kadın özgürlüğü yolu açıldığını sanmamak gerekir. İstanbul, Selanik, İzmir gibi şehirler dışında kadınlar hâlâ çarşaf ve peçe altındadırlar; Türk halkının büyük çoğunluğu olan köylü arasında kadın zaten hiçbir zaman çarşaf ve peçe giymemiştir. Görülen olaylar sadece İstanbul'da *Kadınlar dünyası, Mdhasin, Kadın, Demet* gibi az ömürlü resimli kadın dergileri, bunlarda moda ilânlarının gözükmesi, bu dergilerde kadın yazarların daha çok edebiyat niteliğinde yazılarının çıkmasıdır. Bazı şehir kadınlan İslâm, Avrupa ve Rus kadın kıyafetlerinin karışımı bir sokak kıyafeti geliştiriyordu. Peçe hâlâ yerinde durmakla birlikte, yüzü saklamaktan çok bir süs olarak kullanılıyordu. Avrupa kadın kıyafetlerinde görülen yandan düğmeli botlar, çoraplar, eldivenler şurada burada görülüyordu. Bununla birlikte, asıl halkın kadınlan başkentte bile hâlâ kalın siyah çarşaf içindeydi. Ancak Birinci Dünya Savaşı geldiği zaman bu kütlenin kadınlan iş hayatına girmek zorunda kalmıştır.

Şeriatçıların çıkardığı gürültü karşısında hükümet, II. Abdülhamit zamanından farklı olarak, bu gibi olaylan polis vasıtasıyla önleme tedbirlerine başvurmakta gevşek davranıyordu. Kadınlar için okullar, belli bir biçimde artmaya başlamıştı. Kadınlar için ev işleri, çocuk bakımı konularında bazı gece kursları açıldı. 1911'de ilk kız lisesi açıldı. 1913'te hastabakıcı kursu açıldı; eğitimli ebelerin sayısı artmaya başladı. Bazı genç bayanlar kız sanat okullarında sekreterlik eğitimine girmeye başladılar. Törenlerde, sergilerde, 19O7'de kurulmuş olan Kızılay çalışmalarında kadınlar görev almaya başladılar. Çok sayıda işçi kadın, özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında dikiş, dokuma ve tütün yapımevlerinde işçi olarak

çalışmaya başladılar. Kadın öğretmen yetiştirme alanında da ilerlemeler oluyordu. Kadınlar arasında ulusal ölçüde tanınan kişiler yetişiyordu. Bunların başında, yazar olarak ün kazanan Halide Edip gelir.[29] Selanik ve İstanbul'da kadın dernekleri kuruldu. *Tefeyyüz, Cemiyet-i Hayriye-i Nisvan, Nisvan-ı Osmaniye, Müdâfaa-i Hukuk-ı Nisvan* gibi halk kadınlarının anlamlarını bile anlayamayacağı adlar taşıyan kadın cemiyetleri çalışmaya başladı. Adı, kadın haklarını savunma anlamına gelen son cemiyet, feminizm akımını başlatan *Kadınlar dünyası* adlı bir de dergi çıkarıyordu.

Fakat kadınlar hâlâ kocalarıyla bile lokanta ve gazinolara gidemezlerdi. Tramvaylarda, vapurlarda kadınlara mahsus perde çekili bölümlerde otururlardı. Bir erkek, tanıdığı bir kadına sokakta selâm veremez, durup konuşamazdı. Kadınlar için değil, erkekler için bile henüz plaj yoktu. Okullarda jimnastik eğitimi kapalı yerlerde yapılır, dizlere ve dirseklere kadar uzanan fanilalar giyilirdi. Yalnız kadınlara mahsus konferans ve konser verildiği olurdu. Kızların üniversite ve yüksekokullara girmesi ancak Birinci Dünya Savaşı zamanında başladı. Fakat o zaman bile bir süre dershanelerde perdeyleayrılan bölmede otururlardı. Bazen de onlaraayrı ders verilirdi.

Bunlar, katastrof sayılacak devrimsel değişmeler olmadığı halde, İslamcı yayınlarda dehşetle anlatılan olaylar gibi gözükür. Bu yayınlarda uzun uzadıya tesettür (örtünme), kızların okutulması soruman hararetli tartışmalara konu olmuştu. Meşrutiyetin, şeriatın uygulanması demek olduğu inancında olan İslamcılar, bu görünüşleri yeni rejimle uyuşmaz sapıklıklar olarak gösteriyorlardı. Musa Kâzım Efendi gibi zamanına göre aydın sayılabilecek bir din adamı şöyle yazar: "Ne yazık ki Kanun-ı Esâsî'nin yürürlüğe konuşundan sonra, birçok kişilerin ona aykm eylemleri başlamıştır. Bu gidişler, Tanrı korusun, büyük olaylara yol açacaktır. Anayasanın dördüncü ve yedinci maddeleri devletin dininin İslâmlık olduğunu bildirir. Osmanlı devletinin her vatandaşının, bu yüksek dinin kurallarına uyması hukukça da zorunludur. Bu kurallara aykırı davrananları cezalandırmak hükümetin ödevidir. Bu kurallardan biri kadınların yüzlerini ve saçlarını örtmesi, süslü giysilerden sakınması, erkekler arasında cinsiyet duygularını kamçılamayacak şekilde görünmeleridir."[30] Musa Kâzım Efendi, kadınların ancak kendi aralarında olmak koşuluyla, eğlence, konser ve konferans düzenlemelerini caiz görüyordu. Kadınların eğitim görmesine de izin veriyordu; ancak yüksek-eğitim kadınlara gerekli değildi. Şeriat tarafından kendilerine bunca imtiyaz verildikten sonra, İslâm kadınlarının Avrupa kadınlan gibi iş hayatına girmelerine hiç gerek yoktu.

Fakat bu kadarlık müsaadeyi büe fazla gören dinciler vardı. Muhammed Abduh adlı bir yazara göre, kızların okutulmasına cevaz olmakla birlikte, bunların

okullarının Fransızca, piyano ve ses dersi veren okullar olmaması gerekirdi. Bu okullar Müslüman kızlarına tam bir Müslümanlık eğitimi vermeliydi. Kadınlık sorununu ele almakta Mustafa Sabri Efendi tabiî kimseden geri kalamazdı. Hükümet dairelerine kadın memurların alınması konusunu tartışan bir yazısında, kendine özgü bir tutarlılık ve açıklıkla, tslâmlık'ta kadınla erkeğin eşit olduğu yollu daha aydın kafalı İslamcıların iddialarının asılsız olduğunu, İslâmlık'ta kadın ile erkeğin asla eşit olmadığını ileri sürdü. Güzel Sanatlar Okulunda resim derslerinde bir çingene kızının "tabiî şekli ile" model olarak kullanıldığını öğrendiği zaman, Efendi'nin hiddeti son derecesini bulmuştu. Bu konudaki yazısında şöyle der: "Birkaç iyi yanlarının hatın için Avrupalılardan aldığımız kötülüklerden bir tanesi de şu insan vücutlarının resmini ve fotoğrafını çekmek rezaletidir. İş fotoğraf çekmekle başladı; bakın şimdi kadınların çırılçıplak vücutlarının resmini yapmaya kadar vardı!"[31] Hiddetini alamayan Mustafa Sabri, *İkdam* gazetesinde, İslâmlık'ta kadınların durumunun aşağı olduğu yollu inancın doğru olmadığını yazan bir yazara çatarak şöyle der: "tslâm dininin böyle yalancı şahitlere ihtiyacı yoktur. Bu yazarın yok dediği şey vardır. Yanlış dediği şey doğrudur. Ehliyetsiz bazı kişiler İslâmlığı savunmaya kalkarak İslâmlık'taki bu gibi büyük kuralların varlığını inkâr ediyorlar. Gerçeği bükerek düşmanların görüşlerine uydurmaya ve böylece onların görüşlerini kabul etmeye kalkışmak İslâmlık'a hizmet değil, ihanettir". Evet, İslâmlık'ta kadın erkekten aşağıydı ve bu İslâmlık'ın en yüksek kurallarından biriydi! İslâmlık'ta kadınların da boşanma hakkı olduğu iddiasına karşı Mustafa Sabri, "Hayır; bu da yalan!" haykırışıyla cevap verdi.[32]

Kadınlık konusu Mısır'da da hararetli tartışmalara yol açmıştı. Mısır liberal düşünürlerinden Kasım Emin'in yazdığı *Hürriyet-i nisvân* (Kadınlığın Özgürlüğü) adlı kitap orada büyük itirazlara ve tartışmalara yol açmıştı. Bu kitabın tezini çürütmek üzere Ferit Vecdi adlı bir yazar bir kitap yayımlamıştı.[33] Türkiye'deki tartışmalara çoğun Mısırlı yazarların yazılanyla katılan şair Mehmet Akif, Ferit Vecdi'nin kitabının çevirisine yazdığı önsözde bu kadınlık sorununun Avrupalıları taklit etmek hevesiyle Müslümanlar arasında yayıldığını kaydeder. Hamisi olan Sait Halim Paşa da şöyle der: "Kadınların özgürlüğü fikrine esir olan kişiler, Batı'da kadının erkekten üstün durumda olması sayesinde o uygarlığın salt özgürlük eseri olduğunu sanıyorlar. Tarihin bize öğrettiği gerçeklerden biri, uygarlıkların çok kez kadınlar saltanatı, kadınlara salt özgürlük tanınması yüzünden çöktüğüdür".[34] Ünlü "kadın parmağı" nazariyesi!

Kadınların örtünmesi konusundan daha ince bir sorun, erkeklerin birden çok kadınla evlenmesi (poligami) konusu üzerine çıktı. Bu konuda en aydın kafalı İslamcı bile bir santim fedakârlığa razı değildi. Bunlardan biri olan Musa

Kâzım, şöyle der: "Gebelik ve hayiz gibi koşullar erkeğe birden çok kadınla evlenme hakkı vermiştir. Evlenme nasıl tabii içgüdülerin gereği ise, çeşitlilik ve birden fazlalık da tabiatın sağladığı bir içgüdüdür. Ancak şeriat birden çok kadınla evlenmeyi emretmez. Sadece, kanlar arasında eşitliği sağlamak koşuluyla caiz görür. Bu bakımdan bunun özgürlükle uzlaşamaz bir yanı yoktur. Boşanmada da erkeğin üstün durumda olması aynı nedenlerle gereklidir. Kadınlara boşanma hakkı verildiği takdirde onlar duygularına çabuk kapılan kişiler olduğundan hiç yoktan boşanmaya kalkacaklar, böylece aile hayatı diye birşey kalmayacaktır."[35] Şeriata uyma zorunluluğunu çok kez bir anayasa zorunluluğu olarak gösteren Musa Kâzım, boşanma, çok karılı evlenme, peçe ve çarşaf sorunlarını tabiat zorunlulukları sayması yüzünden, bunların anayasa ve hükümet sorunları olmadığını ileri sürerek bir çelişkiye de düşmekteydi (II. Abdülhamit döneminde aynı konuyu tartışan Mahmut Esat Efendi'nin görüşüyle karşılaştırınız).

Bu konuda en ciddî ve yapıcı analizin ve olumlu çözümün Ziya Gökalp'le başladığını görürüz. Gökalp, kadınlığın özgürlüğü sorununun üç açısını ayınr: a) Kadınların toplumsal hayata, özellikle ekonomik hayata ve serbest mesleklere katılması sorunu, b) Erkek ve kadına sağlanan eğitim fırsatlarında eşitliğin sağlanması sorunu, c) Evlenme, boşanma ve miras hukukunda kadınlara eşitlik sağlayacak adalet reformlan sorunu. Bu üç yönde eşitliğin sağlanması için ekonomik, eğitsel ve hukuksal reformların gerçekleşmesi gerekirdi.

Ziya Gökalp'in bu görüşünden başlayan ulusçuluk akımı yazarlarının bu konuyu işleyen yayınlan İslamcılık görüşü yanlılan arasında öyle şiddetli bir fırtına yarattı ki, batıcılara karşı olan yazılan bunun yanında ılımlı bir meltem gibi kalır. Örnek olarak poligami sorunu üzerine fıkıh profesörü olan Mansurîzade'nin şeriatçıların saldınlarına karşı giriştiği polemiği alacağız. Türk hukuk tarihinde şeriatın sonunun başı olarak nitelendirilecek önemde olan yazısında Mansurîzade, poligami geleneğini eleştirenlerle savunanların görüşlerini özetledikten sonra şu .sonuca vanr.- Yapılan eleştirilere karşı ulemâ, poligaminin erdemlerini ve bunların tabiat zorunluluklarına dayandığını ispat yarışına girdiler; fakat bunların hiçbiri İslâmlık'ta poligamiyi meşrulaştıran bir şey olmadığını, onun tamamıyla kanun yapıcının iznine ya da yasaklamasına bırakılmış bir sorun olduğunu, tslâmlık'ın onu yasaklamasını kayıtsız şartsız açık bıraktığını belirtmemişlerdir. Fıkıh tarihinde, üzerinde tam bir anlaşma olan noktalardan biri, Tanrı hukukunun emir ya da nehiy kuralı koymadığı sorunlarda, kanun koyucunun kanunlarının şeriatın kanunu kadar bağlayıcı olduğu noktasıdır. Poligami geleneği bunlardan biridir. Fıkıh, bu sorunu kanun koyucunun yetkisine bırakmıştır. Kanlar arasında eşitlik

gözetmek koşulu gibi onu güçleştirici koşullarla önlemeye bile lüzum yoktur; onu bir kanunla kayıtsız şartsız yasaklamak en kestirme ve doğru yoldur.

Fıkıh profesörünün fıkıhtan bu kadar radikal bir yargı çıkarmasına karşı *Sebilü'r-reşat* yazarlarının hiddeti o dereceyi bulmuştu ki, bu yazıya karşılık veren bir yazar poligaminin fıkıh profesörünün sandığı gibi bir *içtihat* sorunu değil, bir *icma* sorunu olduğunu iddia etmek hatasını işledi. İslâm fıkıh literatürüyle biraz tanışık olan herkes bilir ki, gerçekte bu ne bir içtihat sorunu, ne de bir icma sorunu olmuştur. Tartışma, fıkıhta cevazın bir şeriat kuralı olup olmadığı gibi teknik bir alana çıktı. Fıkıh bilginlerinin yazılarından geliştirilmekle birlikte, geleneksel bir hukuk anlamına getirilmiş olan şeriatta *caiz* sayılan, kanun yapıcı tarafından yasaklanabilir mi? Sorun buydu.

Mansurîzade Sait'in, yeni bir dönem açacak kadar önemli bulduğumuz açıklamaları, burada özetlenmeye değer ölçüdedir. Bu açıklamaya karşılık verecek güçte ulemâdan tek kişi ortaya çıkmamıştır. Mansurîzade, ulemâya seslenerek şu soruyu sorar: Kanun koyucu *caiz* sayılanı yasakladığı takdirde bunun şeriata aykırı bir eylem olduğunu, bütün fıkıh okulları içinde söyleyen tek bir fakîh var mıdır? Eğer yoksa, bu yasaklamanın şeriat kadar uyulması gerekli bir kural olduğu, bir içtihat sorunu olmak şöyle dursun, basit bir mantık işi değil midir? Sorun bu kadar açık olduğu halde, ulemâ "içtihat kapısı kapanmıştır" iddiası altında insanların akıl ve mantık yoluyla düşünmesini önlemek istiyor. Bunların asıl istediği şey, içtihadın kapılarını kapamak değil, aklın kapılarını kapamaktır. Bunlar "içtihat" teriminin teknik anlamının bile cahili olmuşlardır. Poligaminin *ancak caiz* olabileceği üzerine *Kur'an'da* nas varken, bunlar, bunun bir icma anlaşması olduğunu söyleyecek kadar cahiUeşmişlerdir. *Ulemânın, şeriat sorunları üzerine emir verme yetkisi yoktur.* Onların şeriat sorunlan üzerine verecekleri yorumlama ve görüşü uygulama ya da uygulamama yetkisi ancak bir egemenlik yetkisidir ki, şeriatta ulemâya böyle bir yetki tanınmamıştır. Bunlar, şeriatça caiz bırakılan eylemleri bile bir şeriat emri şekline sokup zorunlu hukuk kurallan çıkarma peşindedirler. Bunu yapmakla, birçok insan eyleminin câizliği ortadan kalkmakta, insanlık elleri kolları bağlı şeriat kölesi olmaktadır. Her yenilik bunların anladığı şeriatta caiz olmayan eylemler kategorisine giriyor; şeriatta caiz olarak kalan eylemleri fetva sorunu yapıyorlar. Şeriatta yenilikler üzerine hiçbir yargı bulunmadığı halde, bunların caiz olduğu gerçeği saklı tutuluyor. İşte bu tutum yüzündendir ki, şeriat bir çıkmaza girerek uygulanırlığını yitiren bir hukuk olmuştur. Mantık yoksulluktan yüzünden ulemânın kendileri şeriatı yürümez bir hukuk durumuna getirmişlerdir. Şeriatta cevaz, yasaklama emrini değil, özgür eylemi kapsar! Bir kanunla bir eylemin caiz oluşu, şeriat kurallarında olmayan bir şeydir. Böyle olma-

mış olsaydı yemek yemek, su içmek, yürümek, uyumak gibi eylemleri bile *Kur'an* ya da hadisten bunların caiz olduklarına dair delil getirmekle caiz saymak gerekecekti. Caiz sayılan eylemlere ilişkin âyet ve hadisler incelenirse görülür ki, bunlar eylemlerin caiz olduklarını söylemek için değil, başka amaçlarla söylenmişlerdir. Caiz olan eylemlerin câizliği, Tanrı hukukunun bir yargısı değil, tersine, bunlar üzerine bir Tanrı yasaması olmadığının ifadesidir. Nasıl telgraf ya da telefon kullanılması bir fetva müsaadesi sorunu değilse, şeriatın evlenme, boşanma, poligami sorunları gibi caiz bırakılmış alanları kapsama yetkisi yoktur. Bundan ötürü, yasama gücü bu alanlarda şeriata bağlı olmayarak ulusun ihtiyaçlarına, çağın gereklerine uygun saydığı şekilde yasama yetkisini kullanabilir.[36]

Görüyoruz ki, İslamcı yazarlar sıradan toplumsal gelenekleri bile din kuralla-n olarak şeriatın içine doldururlarken ve Müslüman halka eylemlerinde hiçbir özgürlük alanı bırakmamaya çalışırlarken, Mansurîzade Sait, geleneksel olarak şeriatın kapsadığına inanılan birçok sorunu bile şeriatın dışına çıkarıyordu. Bu, eninde sonunda, dünya ve toplum sorunlarının şeriattan kurtarılması, hattâ şeriatın tamamıyla boşalması demek olmayacak mıydı? Bu fıkıh ve şeriat tartışmalarına katılan Şerafettin Efendi (Yaltkaya) buna pek yakın olan sonucu çıkarmakta çok güçlük çekmedi ve *İslâm mecmuası'nm* sayfalarında bunu açıkladı. Cumhuriyet döneminde diyanet işleri başkanı olan Şerafettin Yaltkaya, caiz olarak kalan sorunların şeriat kapsamına girmediği meydana çıkınca, bu sorunlar üzerine hiçbir fetvaya lüzum kalmadığı sonucuna vardı. Şu halde, geçmişte fetvalarla yasaklanan işler şeriat alanından kurtanlabilir, yasama görevlisinin yetki alanına girebilirdi. Bunun sonradan çıkarılan anlamı toplumun hukuk hayatında ulemânın, müftü ve şeyhülİslâmların artık hiçbir yerinin kalmadığının ilânıdır.[37]

5. Din ve eğitim sorunu

1908 Devrimi'nin açtığı tartışma sürecinde din, devlet, hukuk sorunlan üzerineayrı görüşlerin belirişi aynı zamanda daha geniş anlamda "geleneklerin de sallanmaya başlayışını yansıtır. Geleneklerin geniş anlamıyla kasdettiğimiz şeyi, belki "alışkanlıklar" sözcüğü daha iyi tanımlar. Bunlar, günlük hayatta kişilerce bilinçli olarak değil, kendiliğinden uyulan davranışlardır. Aykırı davranışlarla karşılaşılmadığı sürece bunlar kişilere yaşamanın en doğal alışkanlıkları gibi gözükürler. Fakat iki koşul altında, kişiler bunlara hemen değer yargılan verme eğilimi gösterirler; onlara dinden gelme, daha doğrusu dinden geldiği kanısıyla akılla yorumlanması, akla uygun görülmesi gerekmez sayılan inançlar bağlarlar. Bu ko-

şulların birincisi, kişinin yabancı olduğu davranışlara karşı olumsuz tepki duyduğu zamandır. İkincisi, bu yabancı olduğu davranışların kendi alışkanlıklar çevresinin içine girdiğini gördüğü zamanlardır. Birincide eğilim dışarıda gözüken aykırı davranışlara karşı bilinçli bir olumsuz tutum alışta kendini gösterir. İkincisi, kendi toplumunun kimi kişilerinin, çok kez genç kuşaktan olanların, gelenek alışkanlıklarına yabancılaştıklarını gördüğü zamanki tutumda kendini gösterir.

Birinci tutumu çok kez "tutuculuk" sözcüğüyle tanımlanz. İkincisini çok kez, birinci tutumun etkisi altında, taklitçilik, moda etkisi olarak tanımlanz. Bu alanda yaygın olarak kullanılan iki sözcüğün bu yabancılık duyma ve yabancılaşma olaylarının tanımlanışının bile yabancı kaynaklı oluşuayrıca bir ilginçlik gösterir. Bu iki sözcük *alaturka* ve *alafranga* sözcükleridir. İkisinin de İtalyanca'dan geldiğini tahmin ediyoruz *{alla turca, allajranca).*

Alaturkalık-alafrangalık sorununun daha II. Abdülhamit döneminde tartışma konusu olduğunu görmüştük. Ahmet Mithat Efendi edebiyata "alafranga"nın yerilmesi tutumunu getirmiştir. Edebî kariyeri onun etkisi altında gelişen Hüseyin Rahmi bunu "Şık" tipi olarak ele aldı. Bir bakıma "alaturka", alafranganın Frenklerden alarak geleneksel alışkanlıklarda yaşayan kişilere taktığı, "alafranga" da, yine Frenklerden gelen bir sözcükle, alaturkanın alışkanlıklarından kopmuş kişilere taktığı tanımlama yaftalarıdır. Daha önceki dönemde, örneğin Namık Kemal'de olduğu gibi bu, sadece yeni fikirler besleyenlerle eski fikirler besleyenler arası yabancılaşma sorunu değildir. Çünkü Hüseyin Rahmi'nin romanlarının gösterdiği gibi, ne alaturka ne de alafranga fikir ürünü değildir. Yaşamın ancak dışanya karşı yabancılık duyma ya da kendi toplumundan yabancılaşan kişinin o zamana kadar değerlerle ya da fikirlerle savunulmamış yanlarının birdenbire savunulan ya da yerilen, fakat her iki durumda da kendilerine değer ya da akıl ölçülerine göre olduğu sanılan yorumlamalar eklenen yanlarıdır.

Yemek, ev eşyası, selâm verme, giysi, başlık, eğlenme, zevk, musiki gibi işlerde kişiler düşünle değil, alışkanlıklarla yaşarlar. Bunlarda farklı örnekler kişilere etkili olmadığı sürece kişiler onları yabancılara özgü yanlar olarak alırlar ve rahatsız olmazlar. Fakat bunlar içeriye girmeye, onları yabancılardan taklit edenler görülmeye başlayınca rahatsız olma başlar.

Doğal olarak böyle bir durumun en çok görüldüğü yerler, içinde her çeşit insan bulunan büyük şehirlerdir. Ticaret, deniz, kara ve demiryollan, banka ve daha birçok araçla gelişen bir ekonomi kozmopolitliği İstanbul, İzmir, Selanik gibi merkezlerde böyle bir durum ortaya çıkarmıştı. Böyle çevrelerde ekonomik durumu düşkünleşen toplumun kişileri arasında sözünü ettiğimiz yabancıya karşı olumsuz tutum alma (alaturkalık) ya da toplumun içindeki kimi kişilerin ekono-

mik anlamda güçlü yabancı yaşamına karşı özlem duyması anlamında yabancılaşma (alafrangalık), normal dışı bir bunalım koşulu yaratır. Bir yanda korku, nefret gibi duygular, öte yanda özlem, düşkünlük gibi duyguların etkisi karşıtlaşma konulan üzerine değer yargılarını çağırtır.

1908 Devrimi'nin yarattığı yığın psikolojisi koşullan altında alaturkahk-alafrangalık çatışması olarak gözüken bunalım, ortaya birdenbire eksantriklik, aktörlük gibi, değer yargılanyla ya da akılla yorumlanamayan tutum örnekleri çıkardı. Daha sonraları edebiyatta Ömer Seyfettin bu örneklerden bir paçal yaparak *Efruz Bey* tipini yarattı. Efruz Bey bize yazarın abarttığı, yapma bir tip gibi gözükür. Fakat Efruz Bey'in çeşitli yanlarından birini temsil eden çok kişinin gerçekte yaşadığını biliriz. İlk günlerin hatırlattığı üç ad, hâlâ anımsanır: Rıza Tevfık (1868-1949), Selim Sırn (1874-1957), İsmail Hakkı (1886-1978).

Bu üç kişiyi seçmemizin nedeni sözünü ettiğimiz alışkanlıklara karşı çıkışı alafrangalık, şıklık, züppelik olarak görmekten çıkaran, alışkanlıklara değer ya da akıl ölçüleriyle, fikirle karşı çıkan değil, aktörlüğe kaçan birer örnek olarak karşı çıkan kişiler olmalarıdır. Bunların katkılan, tiyatroculuğa kaçan gösterilerle, aydınların bile eksantriklik saydıklan eylemler yoluyla yeni bir sağduyu aşılayabilen ya da eski alışkanlıkların altında yatan sağduyuyu yıkabilen kişiler olmalarıdır. Bunların pazu şişirerek belden yukarı çıplak gövdeyle at üstünde mitinglerde görünmelerle, jimnastik oyunlanyla, halkın önünde yeni bir üslûpla nutuk verme gibi yollarla popülerleştirdikleri akımın, alışkanlıklara karşı gelen yeni bir eğitimin yerleşmesinde oynadığı rol küçümsenecek ölçüde değildir.

Otuz yıllık ubudiyet döneminin kişileri iyice sindirdiği, sessizleştirdiği, içine kapattığı bir toplumda jimnastik (beden eğitimi), elişi, nutuk, aktörlük gibi şeylerin ne denli radikal olduklarını kavramak güç değildir. Olmadık işler yapabilmek orjisinin özgürlüğü içinde, ancak sonraları düşünce durulması gelince "Efruz Bey'lik gibi gözüken eylemler, o zaman için eğitimci, hattâ devrimci bir rol oynamıştır.

Örnek olarak, bunların görünüşte belki en saçma olanını, *"püskül savaşı"r* göstereceğiz. Kalabalık karşısında konuşmada olduğu kadar eğitimde elleri kullanmaya kadar çeşitli alışkanlık alanlarında baskılardan özgürleşmenin öncülüğünü yapan İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), bir süre bu "püskül savaşı"nın öncüsü oldu. Püskül kadar saçma, püskül kadar işlevsiz, püskül kadar zevksiz ve lüzumsuz bir masraf olan nice yanlarımız vardı. Bunları göstermek için püskülü seçmek kimsenin aklına gelmeyecek bir keşifti. Püskülün anlamsızlıklarını açıklayan her açık konuşması sonunda cebinden çıkardığı makasla kendi püskülünü kesip atan İsmail Hakkı, görünüşe bakılırsa püskülü kaldıramadı; üstelik açtığı savaş kendisi-

ne epey püskül parasına mal oldu; bir de soyadlan alınıncaya kadar adı "Püskülsüz" sözcüğüyle birlikte kullanılan tek kişi olarak kaldı. Fakat gerçekte İsmail Hakkı'nın püskül savaşı, başa giyilecek başlık üzerine II. Mahmut zamanında başlayan bir alışkanlığın, ancak büyük kişilikte birinin (Atatürk'ün) örnek oluşuyla önemsiz, anlamsız bir iş haline gelmesinin, yani alışkanlıklardan özgürleşme anlamındaki eğitimin bir başlangıcı olmuştur. Püskül savaşı, fesin kafalardaki egemenliğinin sonunun başlangıcı olmuştur. Bu savaşta gülünç bir yan varsa, o da İsmail Hakkı'nın gülünçlüğü değil, başlarında onu bir bela gibi sallandıran insanların, 75-80 yıl önce çıkmış bir şeyi kalıplaştırarak toplumsal varlıklarının en değerli bir simgesi yapan kişilerin toplumundadır. Bütün öteki kalıplanarak baş üstüne konan gelenekler püskül gibi yeni çıkma değil, yüzyılların kayalaştırdığı güçte gelenekselleşmiş bile olsalar, durmadan düşen damlaların azametli kayalan parçalaması gibi bir sonuca vanrlar.

Sorun göründüğü kadar gülünç bir sorun değildir. Çünkü daha yıllarca sürecek olan kültür ve uygarlık karşıtlığı ya daayrılığı sorunu olarak daha geniş bir tartışma konusu olacaktır. Bunun en dramatik örneğine ileride yazı sorununda geleceğiz. Ziya Gökalp'in "kültür" ve "uygarlık" ölçütlerine dayanarak bu sorunu ele alanların, Arap ve Latin yazılan sorununun birinciye mi, ikinciye mi ilişkin olduğu konusunda nasıl şaşırdıklarını ileride göreceğiz.

Alışkanlıklara karşı çevrilen ilk isyan gösterilerinden sonradır ki, yavaş yavaş Tanzimat döneminin *maarif* anlayışından farklı bir *terbiye* anlayışı gelmeye başladı. Başta gelen yenilik Tanzimat'ın aydınlatıcı *münevver* tipinden, daha sonra Ahmet Mithat Efendi'nin *muallim-i evvel* (ya da "akl-ı evvel") tipinden farklı olarak, profesyonel *öğretmen* tipinin gelişmesi oldu. İlk kez olarak toplum içinde *muallim* (öğretmen) bir meslek adamı, bir yetiştirme uzmanı olarak tanınmaya başladı. Subay, doktor, hâkim, ebe gibi muallim de bir ferının uygulayıcısı olacaktı. Öğretmen yetiştiren okullar, öğretmen sayısı, genç öğretmen, öğretmenler için meslek yayınları bu dönemin yenilikleri olmuştur. Bu terbiye görüşünün en tanınmış temsilcisi olan Satı Bey *"terbiyeferınî'* adıyla tanınan ve psikoloji bilimine dayalı sayılan bir öğretmen ferıni görüşünün öncüsü olmuştur.

Fakat yeni öğretmen tipinin çıkışının, toplumda önem kazanmasının bundan daha önemli başka iki yanı vardı. Birincisi, Meşrutiyet döneminin öğretmenlerinin seçkin tabakasının, "terbiye ferıni"nin yetiştirmesi değil, 1908 Devrimi'nin özgürleştirdiği yukarıdakiler gibi tiplerden oluşmasıdır. Bunların çoğunu da ordu yetiştirmiştir. 1908 Devrimi'nin ardından birçok subay, eğitim, düşün ve edebiyat alanına geçmiştir (politika alanına geçenlerin hikâyesiayrıdır). Bunların yeni anlamdaki eğitim konusundaki görüşleri, Satı Bey'in anladığı*" terbiyeferınf* görüşündenayrıdır.

İkinci önemli nokta toplum içinde saygınlık kazanan *muallimin,* gelenek ve alışkanlıkların son güçlü bekçisi olan *hoca* karşısına konmuş olmasıdır. Bu iki olayı, Meşrutiyet döneminin eğitim anlayışının ne olduğunu kavramak için hatırlamamız gerekir; *terbiye,* çocuğu çevresinin etkilerine karşıt yeni bir insan olarak yetiştirecektir! Öğretmenin görevi sadece okutmak ve ezberletmek, dayak atmak olmayacaktı. Fikirce, ahlakça, sanat ve hareketlilik açısından yetişeceklerin örnek alacağı bir eğitimci olacaktı. Elişi, oyun, beden eğitimi, müzik, yürüyüş okullara ilk kez girmeye başladı.

Fakat yeni topluma örnek olacak *muallimin* toplum içinde kendisinden beklenen ödevle dengeli bir yeri olması gerekir. O zamanın öğretmeni hem henüz bu niteliklerle yetiştirilmemiştir, hem de okumuş sınıf içinde en fakir kişidir. Yeni okullan çok kişi, özellikle islamcılar anlamsız şeyler sayıyorlardı. Okullarla ağırbaşlılık yok edilmişti, özellikle Balkan savaşlarından sonra islamcılar arasında bir *muallim* ve okul düşmanlığı başlamıştı, ilk kez olarak ilkeğitim üzerindeki tekelini kaybeden medrese yetiştirmeleri, Balkan yenilgisindeki moral çöküşte okulun ve öğretmenin büyük payı olduğunu durmadan yayıyorlardı. Parlamento'da üye bulunan ve gelecekte TBMM Hükümeti'nde Şer'iyye Bakanı olan bir mebus, okullarda sadece *Kur'an* okutulmasını bile teklif etti.[38] öğretmene zararlı, yıkıcı etkileri olan bir kişi olarak bakılması o zamandan başlamıştır.

Batıcılık kampında, uygarlık çağdaşlaşmasında öğretimin yeni bireyler yetiştirmesi düşüncesinin öncüleri Tevfık Fikret ile Satı Bey olmuşlardır. İkisi de Prens Sabahattin'in, politikada merkeziyetsizlik sloganının değilse bile, eğitimde "özel girişimcilik" sloganının etkisi altında idiler. Onlara göre, bendegân ruhlu bürokratların, asalak aydınların zararlı etkilerini kaldırmadan Batı uygarlığının özü olan bireycilik gerçekleştirilemezdi.

Tevfık Fikret, ekonomik ve sosyal ilerleme için şart olan yeni bir eğitim siste mine rehberlik edecek bir eğitim kurumu açmayı bile tasarlıyordu. Düşündüğü *"yeni mektep",* yetişecek genç kuşaklan toplumun geleneklerinden sıyıracak, on lara bu geleneklere karşıt meslek ve uygarlık erdemlerinin kendi kişiliklerinden doğmasını sağlayacak bir eğitim verecekti. Bu okulda yetişenler hükümet memur luğuna dayanmadan hayata atılacaklar, kendi girişimleriyle basan kazanacaklar dı. Öğretim Türkçe ve ingilizce olacaktı. İngilizce'ye, "liberalizmi ve özel girişimci lik ruhu bize model olması gereken bir ırkın dili olduğundan" önem verilecekti. Fransızca, Almanca, Rusça seçmeli yabancı diller olacaktı. El sanatlarına, beden eğitimine önem verilecekti. Müzik, resim ve geziler programların önemli yanları olacaktı. Okulun iki önemli meslekî amacı, ziraat ve ticaret adamı yetiştirmek ola caktı.

Fakat bu batıcıların topluma karşı olarak düşündükleri eğitimin toplumsal ve kültürel amaçlarının ne olacağı sorunu üzerinde en küçük fikirleri bile yoktu. Balkan Savaşı yenilgisi üzerine bu sorun da ortaya çıktı. İslamcılar bu felakette, İslâm din ahlâkiyatının yeni eğitimde ihmal edilmiş olmasının sonuçlarının görüldüğünü ileri sürüyorlardı. Geleneksel sıbyan mekteplerinin kaldırılması, İslâm dininin hayatında önemli bir yeri olan temellerden birini yıkmak demekti. Bunun sonucu olarak manevî bir yıkılış kaçınılmaz olmuştu. Orta ve yükseköğretimde din, aklın karşısında zaten gerileme durumundaydı. Şimdi yeni ilkokullar bu yıkılışı tamamlıyordu. Yenilginin yarattığı hava içinde bütün eğitimin İslâmlık temeline dayalı olmasının toplumsal önemi üzerine sesler yükselmeye başladı. Parlamento'da söz alan bir milletvekili, okullarda sağlam bir ahlâk eğitimi verilmesi için onun kutsal bir temele dayandınlması gerektiğini, onun için okul programlarında din derslerinin arttırılmasını istedi. Başka bir üyenin ilkokullarda yalnız *Kur'an* dersi okutulmasını istediğine yukarda değinmiştik.

Meşrutiyet dönemi gibi bir özgürlük, birlik ve ilerleme ilkeleri döneminde parlamentoda okullarda yalnız *Kur'an* okutulmasının istenmesi gibi dinci aşırılıkların ya da ulusçuluk endişelerinin faydası, eğitimin bir yandan toplum çevresiyle ilişkisi, öte yandan, çağdaşlaşma sorunundaki rolü gibi iki sorunu tartışma alanına getirmesi oldu. Sorun, öğretmen ve okul ile kültür ve uygarlık arası ilişki sorunudur. Tevfık Fikret, Satı gibi bireyci hümanist batıcıların okul, eğitim ve ahlâk-din ilişkisi üzerindeki görüşleri îslâmcıların hücumlarına uğrarken, eğitim konusuna başka bir açıdan eğilen Ziya Gökalp de Satı ile çatışma içine düştü.

Gökalp, din dışı ahlak sorunuyla eğitimin toplumsal rolü konusunda iki tarafı da eleştirerek onların nerede haklı, nerede haksız olduklarını belirtme işini ele aldı. Evet, gerçekten ahlaki bir bunalım vardı; bu bunalımın kaynağı da gerçekten dinin kişi üzerindeki etkisinin zayıflamasının sonucuydu. Fakat bunalımın çaresi, okullarda din eğitimi vermekte değildi. Ahlâkını dinin emirlerine ve yasaklarına dayandıran bir toplumdaki ahlâk, onun deyimiyle *züht* (ibadetçilik) ahlâkiyatıdır. Böyle bir ahlâk, bütün ahlâki değerlerini dinden alan toplum var oldukça olumlu bir rol oynayabilir. Fakat çağımızda ahlâk değerlerinin kaynağı artık din değildir. Türk toplumunun bugün manevî bir bunalımla karşılaşmasının nedeni buradadır. Türk toplumu bir *ümmet* toplumu olmaktan bir *ulus* toplumu olmaya geçiş durumundadır. Eski ahlâk değerlerinin dinsel temeli artık eskiden yaptığı görevi yapamıyor. Bu yüzden, bugün ahlâk değerlerini dine dayandırmak isteyenler, bilmeden ahlâki çöküşe katkıda bulunuyorlar. Bunun içindir ki, Türk toplumunda din taassubuyla riyakârlık daima yanyana yürür. Dinsizlik bunların arasındaki çelişkiye tepkidir. Tassup, riya-

karlık, dinsizlik, dinin ahlâk değerlerinin kaynağı olma görevini yerine getiremeyişinin yansımalardan başka şeyler değildir.[40]

O halde, modern, çağdaş ahlâkın kaynağı ne olacaktır? Okulların bunu yaratmada bir rolü var mıdır? Bu sorulara vereceği cevaplarda Ziya Gökalp, İslamcılara yönelttiği eleştirileri bırakıp batıcılan eleştirmeye geçer. Okullar yeni bir ulusal ahlâk yönü verememektedir. Üstelik, bunlar hem ahlaksal, hem düşünsel anarşi de yaratmaktadırlar.

Gökalp'in bu konudaki düşüncesini kavrayabilmemiz için onun kültür *(hars)* ve uygarlık *(medeniyet)ayrı*mını tanımamız gerekir. Türk toplumundaki patolojik durum, bu ikisi arasında bir uyumluluk bulunmamasıdır. Batı uygarlığı İslâm uygarlığı kurumlarıni birer birer yıkmaktadır. îkisi arasında bir uzlaştırma çabasına girişen Tanzimat, İslâm uygarlığı kurumlarıyla birlikte ulusal bir kültürün de temellerini yıkmıştır. Bunun sonucu olarak ortaya üç eğitim çıkmıştır: Medresede, yabancı okulda ve ikincinin taklidi olan devlet okulunda verilen eğitim. Bir Türkle on dakika konuşmak onun hangi okulun yetiştirmesi olduğunu göstermeye yeter.[41] Bu eğitimlerin üçü de ulusal kültüre yabancı olan uygarlıkların (İslâm ve Batı uygarlıklarının) etkisi altındadır. Sağlayabildikleri kültür yönü, ulusal kültür yönü değildir. Gerçekte üçü de ona düşmandır. Her biri ötekine düşman ya da yabancı insan yetiştirir. Paylaşık bir kültür anlamlılığı içinde birleşemezler. Bu üç okul sisteminin yaptığı şey, birbirine karşıt uygarlıkların hazır kurallarının ve yöntemlerinin taklitçiliğidir. Bu yüzden Meşrutiyet eğitim sistemi kültür yaratıcılığından yoksundur. Ulusal kültür yalnız eğitimsiz halk arasında yaşamaktadır. Okullar yeni kuşaklan bu halk kültürünün verdiği sağduyudan yoksunlaştırma aracı olmaktadırlar. Eğitim sorunu sadece öğretmenleri "terbiye ferıni" ile donatma sorunu değil, okula ve öğretime ulusal kültür kaynağından gelecek, çağdaş ahlâka temel olacak bir yön verme sorunudur.

Batıcılar ile ulusçular arasında ilk ve orta eğitimin batılılaşma açısından laikliği, ulusçular açısından ulusal kültürü geliştirecek yönde ıslahı görüşünün yanında, İslamcı düşünün de Tanzimat ikiliğinin yerini Meşrutiyet üçlüğüne verme yönündeki çabalan Meşrutiyet'in ortalarında hızlandı. Bu hızlanış hem batıcıların hem ulusçuların din kurumunu aydınlatma, modernleşme fikrini saltanat-hilâfet rejimi içinde çıkar yol olarak görmelerinden yararlanmıştır.

II. Mahmut zamanından beri *mektep'm* karşısında, değişme alanının dışında bırakılan, hiçbir yenilenme çabasına konu olmayarak kendi halinde kalan *medrese*, yalnız Osmanlı geleneğinin bir simgesi olmakla kalmıyor, aynı zamanda Avrupa'daki din-devlet ayrımına benzer bir biçimde dinsel bir örgüt olarak görülüyordu. Medrese, değişen dünyasal kesim karşısında değişmeyen, dinsel olma ni-

teliğini kazanan kesimin temeli olarak görülmeye başlamıştı. II. Mahmut'un otoritesi altında, daha sonraki Tanzimat reformculuğunun yürüyüşüyle, hattâ II. Abdülhamit gelenekçiliğinin bir çelişkisi olarak iki alan birbirinden iyice ayrılmaya başlamıştı. Bu, şimdiye kadar gördüğümüz gibi, din-devlet bütünlüğü geleneğinden ayrılmak anlamına gelen bir çatlamaydı. Bu gidiş Meşrutiyet döneminde *mektep* lehine başlayarak daha ileriye giden modernleşme sürecine bir tepki olarak daha karışık bir durum yaratma eğilimi gösteriyordu.

Eski Osmanlı geleneğinde medrese bir din kurumu değil, bir devlet kurumuydu ve başlıca fonksiyonu hukuk eğitimi vermekti. Halbuki şimdi din aydınlanması düşünü gelince bu düşün, medreselerin de modern okullar gibi modernleştirilmesi fikrine yol açtı. Medreselerin eğitiminin içine modern bilimlerin konmasıyla bu kurumlar gerici ve gelenekçi bir kurum olmaktan çıkanlabilecek, îslâmlık'm bir akıl ve tabiat dini oluşu fikri (ki şimdi üç düşünüş bu görüşte birleşiyorlar) gerçekleştirilmiş olacaktı. Farklı düşüncelerden gelen bu ortak görüşün etkisi altında 1909'dan başlayarak medreseleri modernleştirme işine girişildi. İlk deney konusu olarak, en eski medreselerden olan Fatih Medresesi alındı. Bu modernleştirilmiş medresenin açılış töreninde sadrazam, şeyhülİslâm ve eğitim bakanı hazır bulunuyorlardı. Açılış dersi olan tefsir dersinden sonra nutuklar söylendi. Hepsi medreselerin geride kalışını belirterek bundan sonra medresede fizik, kimya, astronomi, hendese, coğrafya okutulacağını, modern medresenin ilerleme yolunu açacağını belirtiyorlardı, *içtihat* dergisi bile, medreselerin ıslah edilemeyeceği yollu kampanyasını bir süre durdurdu.

Meşihat dairesinin ileri gelen üyelerinden biri medreseleri daha yüksekeğitim kurumları, bir çeşit üniversite yapacak bir proje bile hazırlamıştı. Bu "medrese üniversitesinde" dört fakülte bulunacaktı: a) *Şer'î bilimler fakültesi:* Bunda tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve ahlâk bölümleri bulunacaktı; b) *HikmetJakültesi:* Bunda felsefe, matematik ve tabiat bilimleri bölümleri bulunacaktı; c) *Tarihfakültesi:* Bunda genel ve İslâm tarihleri ve siyer (Peygamber'in hayatı ve eshabının tarihi) okutulacaktı; d) *Diljakültesi:* Bunda Arapça, Farsça ve Türkçe okutulacaktı.[42] Tıp fakültesi müstesna, bu medrese üniversitesi, Maarif Bakanlığı'na bağlı olan Dârü'l-fünûn karşılığı olarak Şeyhülİslâmlık'a bağlı bir İslâm üniversitesi oluyordu. İçinde hukuk, Roma hukuku gibi konular olmamak üzere, vaktiyle kurulması düşünülen ve ŞeyhülÎslâmlık'ın yıkmayı başardığı Tanzimat Dârü'l-fünûnunun *lslâmlaştmlmış bir türü* oluyordu.

Herkese umut verici gözüken bu girişim, gerçekte güçlenmiş olan ŞeyhülÎslâmlık'ın yetkesini eğitim sisteminin hiç değilse bir bölgesine genişletmesi demekti. ŞeyhülÎslâmlık, II. Mahmut, Tanzimat ve II. Abdülhamit dönemlerinde bile sa-

hip olmadığı bir yetki kazanmaktaydı.-Yalnız eylem alanında değil, düşün alanında da yeni yetkilerle donanmış üstün bir otorite olmaya başlamıştı.

Meşrutiyet'te II. Abdülhamit rejiminin siyasal sansür dairesi ortadan kaldırıldığı halde, şimdi onun yerini Meşihat dairesinin sansürcülüğü aldı. Bu dairede kurulan "Şer'î Yayınlan Teftiş Heyeti" adlı bir kurul, yeni bir sansür dairesi haline geldi. Bu siyasal sansür olmamakla birlikte, düşünü aynı derecede kısıtlama gücü olan din aydınlanması görüşüyle çelişki durumunda olan bir sansür gelişiyordu. Bu sansür dairesinin eylemlerinden biri Hollandalı İslâm tarihçisi Reinhart Dozy'nin Abdullah Cevdet tarafından yapılan çevirisini yasaklaması oldu.[43] Bu kitap sözü geçen dairenin yetkisine giren bir *şeriat* kitabı olmadığı halde, şeyhülİslâm kabineye yaptığı baskı sonunda yasaklanması ve toplattınlması kararını çıkarttı, îlk Türkçe *Kur'an* çevirisi de daha basılmadan yasaklandı; Türkçe *Kur'an* yayımlanması da yasak edildi.[44] Kastamonu Lisesi olayı dolayısıyla liselerde Darwin nazariyesinin okutulması da önlendi.

ŞeyhülÎslâmlık daha da ileri giderek, yürütme gücü olan kabinenin bir bakanı olarak adalet alanına doğru da yetkisini genişletmeye girişti. Fıkıh mezheplerinin imamlarının şer'î bir sorunda görüşlerinin farklı olduğu noktalarda şeyhülislâmın yorumu, halifenin tasdikine bağlı olmak koşuluyla, kanun niteliğinde olacaktı. Yavaş yavaş şeyhülİslâm, kabineden bağımsızca medenî hukuk alanında da kanun hükmünde kararlar çıkararak halifenin tasdikine sunmaya başladı! Başka bir deyimle, bu makam ŞeyhülÎslâm Hasan Fehmi Efendi' nin yanm yüzyıl önce Cevdet Paşa'ya kaptırdığı yetkileri şimdi daha rahatlıkla elde etmeye başlamıştı. Kimi Parlamento üyelerinin canlandınlmasını istediği Mecelle Komisyonu da Parlamento'da değil, ŞeyhülÎslâmlık'ta kurulacaktı. Şeyhülislâmın tutumu eleştirilere yol açmışsa da, hükümetten ve Parlamento'dan ancak bir azınlık muhalefet edebildi.

Ulusçu çevreler şeyhülİslâm hükümette kabine üyesi olarak oturduğu sürece, şeriat mahkemelerini elinde tuttukça, eğitim sisteminin yansını yetkisi altına aldıkça, üstelik bazı alanlarda yasama gücünü de elde ettikçe, çağdaşlaştıncı din reformunun, eğitimi batılılaşma aracı yapma çabalarının basan kazanamayacağını anlıyorlardı. Onlara göre sorun, eğitimi "dinsel" yetke alanına kaptırmamaya bakmaktı. Aslında medrese reformunun bir din aydınlanması sorunu değil, gerçekte çağdaş bir eğitim reformu sorunu olarak görülmesi gerekecekti.

îttihat ve Terakki Partisi'nde, İslamcılar ve batıcılar yanında yavaş yavaş etkisini artıran Ziya Gökalp bu sorun üzerine bir muhtıra *{memorandum)* hazırladı. Muhtıranın asıl konusu din ve din adamlan sorununun "diyanet" terimiyle adlandırdığı alana sürülmek yoluyla çözümüdür. Bunun gerektireceği değişiklik şeyhülİslâmı politika dışına çıkarmak, şeriat mahkemelerini, evkaf idaresini ve nihayet

bütün okulları ŞeyhülÎslâmlık'm yetkesinden ayırmaktı. En yüksek din otoritesi olarak onun asıl görevi *i/ta* işlevi olduğundan, bu niteliği idare, maliye, adliye ve eğitim işlevleriyle uzlaşmaz bir işlevdi.[45]

Bu muhtıraya uyularak 1916'da başlayan başlıca reformlar şunlar oldu: a) ŞeyhülÎslâmlık'm kabineden çıkarılması; b) Şeriat mahkemelerinin ŞeyhülÎslâm-lık'tan alınarak Adalet Bakanlığı'na bağlanması; c) Evkaf idaresinin Meşihat'tenayrılarak devletin ayrı bir malî-ticarî dairesi halinde dinden tamamıylaayrılması ve kabine üyelerinden birinin yönetimi altına konması; cami, medrese gibi bütün din kurumlarının malî işlerinin yeni kurulacak Evkaf Bakanlığı'na verilmesi; d) Bütün medreselerin Meşihaften alınarak Maarif Bakanlığı'na bağlanması.

Bu sonuncu tedbir, Cumhuriyet döneminde gerçekleşen ve *Tevhid-i Tedrisat* (Eğitimin Bütünleştirilmesi) yoluna, aynı zamanda medreselerin kaldırılmasına doğru atılan bir adımdır. Birinci tedbir, Cumhuriyet döneminde ŞeyhülÎslâmlık'ın kaldırılmasıyla, ikinci tedbir de yine daha sonra adalet sisteminin birleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu önemli gelişmelerin yolunu açmak şerefi Ziya Gökalp'e aittir.

Bu tedbirler, din ve devlet ayrımı yönünde başlayan akımın bir parçasıdır. Bunlarla din, devlette, eğitimde, yasamada, adliyede, maliyede dünyasal yetkilerini yitiriyordu. Yetkileri ve fonksiyonları, Ziya Gökalp'in bulduğu terimle *"diyanet"* alanına daraltılıyordu.

Fakat Ziya Gökalp'in projesinde de ütopya olarak kalacak yanlar vardı. Bunların başında *diyanet* kavramına modern[a] bir ruhanîlik sağlama düşüncesi gelir. Onun etkisiyle yeni bir tip şeyhülÎslâmlığa bağlı olarak eski kelâm bilimini, modern bir teoloji (ilahiyat) olarak geliştirmek amacıyla bir "Darü'1-hikmet-i İslâmiye" (İslâm Felsefesi Okulu), "Medresetü'l-mütehassisîn" adı altında bir İslâm Bilimleri Uzmanları Enstitüsü, bir de "Medresetü'l-kuzat" adı altında modern kadılar yetiştirecek okullar açılmasına girişildi. Bu yeni kurum ve enstitüler, Birinci Dünya Savaşı yıllan ve Osmanlı devletinin yıkılışı olaylan arasında bir gelişme göstermeden ve harhangi bir katkıda bulunmadan kaybolup gitmişlerdir.

Cumhuriyet dönemine miras kalan önemli nokta, Meşihat'in ve bu kurumların görevinin din sorunlarında sansürcülük yapmak, resmî akîde kurmak ya da akidelere karışmak değil, İslâm dinini ve uygarlığını modern bilimlerin ışığında incelemek işi olacağı görüşüdür. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yolu o zaman açılmıştır.

a İlk baskıdaki "çağdaş" sözcüğünün yerine "modern" sözcüğü konmuş.ayrıca Berkes, ilk baskının bu değişikliğin yapıldığı 452. sayfasıyla ilgili küçük bir kâğıt parçasına, "Çelişki - Meşrutiyet döneminde Ziya Gökalp'te ruhaniyet görme zorunluluğu (s. 452/454)" notunu düşmüş; bu notun altında da, değişik bir kalemle alınmış şu not bulunuyor: "Atatürk ve zamanı: zıddiyetler". Bu kâğıdın başka bir notla birlikte iliştirildiği sayfa için bkz. Bölüm XV, s. 552.

Din otoritesini yasama alanından çekmenin mantıkî sonucu olan reformların bazıları da o zamandan başlamıştır. 1917'de yayımlanan Şeriat Mahkemeleri Usul-ü Muhakeme Kanunu, adliye sisteminin bütünleştirilmesine doğru atılan ilk adımdır.[46] İkinci bir sonuç bütün İslâm ülkeleri içinde ilk Aile Kanunu'nun hazırlanması oldu. Bu, yanda kalmış Mecelle işini tamamlama girişimidir. Yukarıda gördüğümüz kadınlık, aile, evlenme konulan üzerindeki tartışmalar böyle bir kanunun hazırlanması gerektiğini gösteriyordu. Zamanın tanınmış yazarlarından Celâl Nuri, bu ihtiyacı en belirgin biçimde şu sözlerle özetler: "Evlenme, boşanma, miras, vasiyet, velayet gibi sorunlarla ilişkili işlerimiz, müftülerin yorumlarına kalmıştır."[47] Birinci Dünya Savaşı yıllarının şehirlerdeki kadınların hayatında getirdiği değişiklikler, kapitülasyonların kaldırılması, din ile devlet, devlet ile milliyet arası ilişkiler üzerindeki görüşlerdeki gelişmeler nihayet 1917 yılında Aile Haklan Kanunu'nun çıkanlmasını zorlayan ve kolaylaştıran koşullar oldu.

Fakat Aile Kanunu, gene de din ve dünya yanyanalığı yansıtan bir kanundu. Tanzimat dönemindeki benzerlerinden farkı, İslâm hukukundan alınan yanlarla Yahudi, Hıristiyan ve Avrupa hukukundan gelme kurallan kapsamaya kalkmasıdır. Kanunda Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar içinayrı maddeler bulunur; Kilise ve geleneksel hukuk öğelerini taşır. Müslümanlar arasında evlenme, Hıristiyanlık'tan farklı olarak bir *sacrament* değil, sadece bir mukavele *(akd)* olduğu halde, hiçbir zaman siyasal bir otorite ya da bir yasama kurumu tarafından kanunlaştırılmadığı için bir *örf* (gelenek) hukuku niteliğini almıştı. Bütün Osmanlı İmparatorluğu ülkelerindeki dinlerin ve milliyetlerin medenî hukuk ihtiyaçlarını karşılayacak bir ölçüde olmak düşüncesiyle hazırlanan bu kanunun önemli yeniliği, her evlenme akdini siyasal otorite temsilcisinin tesciline bağlaması olmuştur. Ancak, taraflar istedikleri takdirde istedikleri Müslüman, Yahudi, Hıristiyan din kurumlarındaayrıca tören ya da *sacrament* âyinleri yapabileceklerdi. Bir amme temsilcisi karşısında evlenme akdinin bozulabileceğini kabul etmekle Katolik dinî inancının üstüne boşanmayı hukukça kabul edilir hale getirmişti. Böylece, görünüşte kanuna birden çok dinin öğeleri girdiği halde, gerçekte toplumsal hayatın en önemli bir kesimini şeriatın ve Kilise'nin tüm yetkisinde olmaktan çıkarıyordu. Bu niteliğinden ötürü, bu kanun hem îslâmcıların, hem de Hıristiyan kilise otoritelerinin itirazlarına uğramıştır.

Îslâmcıların itiraz ettikleri noktalar evlenme akdinin meşruluğunu devlet otoritesinin müeyyidesi altına koyması, kadına boşanma hakkı tanıması, poligamiyi kaldırmıyorsa da güçleştirici ve kısıtlayıcı koşullar koymasıydı. Bu açılardan bu kanun şeriata, *Kur'an* ve sürınete aykırı bir kanundu. Hıristiyanlar da kanundan memnuniyetsizliklerini 1919'da İstanbul işgal edildiği zaman açıkladılar. İşgal

kuvvetleri makamlarına yaptıkları müracaatla Hıristiyanlara ait mihir geleneğiyle ilgili 156. madde hükümsüz sayıldı ve bu işler yeniden Kilise'ye devredildi. Fakat bu kanun beklenmedik bir uzun ömürlülük gösterdi. 192 6'da cumhuriyet Türkiyesinde yeni Medenî Kanun'un kabulüyle kaldırıldığı halde, Suriye ve Ürdün'de 1953 yılına kadar yürürlükte kaldığı gibi, Lübnan ve İsrail'de hâlâ yürürlüktedir. Hukuk alanında din kontrolünün bu daraltılışına paralel olarak, ilkeğitim alanında, okulların dinden özgürleştirilmesi yönünde de kesin bir dönüş başladı. Meşrutiyet döneminin ilk yıllarının karışıklığı içinde başlayan çaba, geleneksel sıbyan okullarını mahalle mekteplerine çevirme yolunda başlamıştı. Sıbyan okullan, Tanzimat'ın okuryazarlığı genişlerme çabalarının ürünü iken, kısa süre içinde bunlar birer minyatür medrese durumuna gelmişlerdi. Karanlık odalarda minderler üstünde, sanklı hocaların değneğinin karşısında oturan küçükler, sallana sal-lana namaz sureleri ezberlerlerdi. Bu okullarda oyun, koşma, konuşma, gülme, ses eğitimi cezalandınlacak suçlardı. Meşrutiyet döneminde ilk kez olarak ilkeğitim, önem verilen bir eğitim kesimi oldu. Şimdiye kadar en çok yüksekokullara ve idadilerle sultanîlere önem veren Maarif Bakanlığı yeni ilkokullar açmada Evkaf idaresiyle yarışır hale girdi. İlkokulların vilâyetlerde de çoğalmasıyla, ulusal bir eğitim politikası güdülmesinin temeli hazırlanmış oluyordu. Önce gördüğümüz eğitim tartışmalan ve Ziya Gökalp'in yayınlarının etkisiyle orta eğitim programlarına da edebiyat, tarih, felsefe dersleri kondu. Darü'l-fünûn'da yapılan ıslahat sonucunda sosyoloji, felsefe, Türk edebiyatı ve tarihi gibi ulusal inceleme dersleri kondu. Tanzimat'tan beri felsefeye karşı bir ilgi doğmuş olmakla birlikte, o zamana değin hiçbir yerde felsefe okutulmuyordu. II. Abdülhamit döneminde felsefeyle ilgilenmek materyalisttik, dehrîlik, zındıklık, conluk sayılırdı. Mülkiye okuluna felsefe konması girişimine karşı gençlerin inançlarını sarsacağı iddiasıyla karşı gelinmişti.[48] Darü'l-fünûn ve öteki yüksekokullara psikoloji, felsefe, matematik, pedagoji, fizik, kimya, tıp alanlarında yetişecek öğretmen ve profesörler yetiştirmek üzere İsviçre ve Fransa'ya öğrenciler gönderildi.

6. Ulusal ekonomi sorunu

Avrupa'da 18. yüzyıl başlarında açılan Yeniçağ döneminin koşullarına uymak yoluna girilmesi zorunluluğunun duyulmasının, bu kitabın birinci bölümünde anlattığımız ilk görünüşlerinin üzerinden iki yüzyıl geçmiş bulunuyordu. Bu bölümde gözden geçirmekte olduğumuz tartışmalardaki görüşler arasında büyük aynlıklar olmakla birlikte, çağdaşlaşma zorunluluğunun kaçınılmazlığı üzerinde ni-

hayet hepsinin birleştiğini görürüz. Bu tartışmalar, ister Osmanlılık birimi, ister Müslümanlık birimi, ister Türklük birimi açısından bakılsın, hepsinde bu zorunluluğun Batı uygarlığının meydan okuyuşundan ileri geldiği anlayışı belirir. Üstün çağdaş uygarlığın maddî gücü karşısında geriliğin yattığını, din adına konuşanların bile kavrayabildiği bir aşamaya gelinmiştir artık. Şimdi büyük sorun, aradaki uçurumu hangi desteğe dayanarak atlamak mümkün olabilir sorunu üzerinde toplanmıştır. Büyük uçurumu atlamak için gerekli olan dayanak noktası neredediri? Bu arayıştaki kilit kavramı *(nokta-i istinad)* getiren Prens Sabahattin olmuştur.

Bu soruya cevap arayışta üç düşün akımının üçü de ütopyacılık aşaması içinde boğulurlar. Bunun başlıca üç nedeni vardı: 1) O denli sözü edilen Batı uygarlığının tarihsel gelişiminin niteliğinin bilinmemesi; 2) Düşünürlerin kendi toplumlarının içinde bulunduğu gerçekleri tanıyamamış olmalan; 3) Üç özlemin toplumun hangi sınıflarının özlemleri olduğunu bilinçli olarak kavrayamamış olmaları. Dış dünyada gelişen güçlerin teknolojik, ekonomik ve siyasal çatışmalarının patlak vermek üzere olduğu bir dönemde gerçekler karşısında büyük hayallere düşmeleri, bu ikisi arasındaki korkunç karşıtlıklan, bir düş havası içinde farkedemeyecek duruma gelmeleri bu nedenlerin kaçınılmaz sonuçlan olmuştur.

Üç düşün yolundaki fikirleri bu açıdan biraz daha öteye izlememiz gerekir. İslamcı düşünün son çabası, tslâmlık'ın aşıladığı ekonomik ahlâkiyatın çağdaş uygarlığa götürücü nitelikte olduğunu belirtmek olmuştur. İslâmlık, çağdaş uygarlığın önkoşul olarak koyduğu çalışma, kazanma, biriktirme ekonomisini emreden bir dindi. Burada, Alman toplum ve tarih düşünürü Max Weber'in tanıttığı ekonomik ahlâkiyatın dinî koşullan sorununu işleme yönünde bir çaba başladığını görürüz, islamcı okulun birçok yazarı bu sorunda da *Kur'an* ve hadis kaynaklarına dönerek, bu kaynaklardan kazanç, ticaret ve sanayii teşvik eden malzeme buldular. *Sırat-ı müstakim* 'de çıkan bir yazısında ünlü bir vaiz İslâmlık'ın ekonomik görüşünün kaynaklarını göstermeye çalıştı. Başka bir yazar, benzer bir başlık altında yazdığı bir yazıda îslâmlık'ın ekonomik görüşünün kapitalizm doğrultusunda olduğunu ileri sürdü. Bundaki inancı o denli güçlüydü ki bu yüzden İslâmlığın, "Bir gün, altın çağdaki *(asr-ı saadet)* gibi bütün parlaklığıyla Avrupa'da yeniden parlayacağı" sonucuna sakıncasız adıyordu.[49] tslâmlık'ın ekonomik öğretilerini gösteren hadisleri Ahmet Nazmi Efendi, *Nazar-ı İslâm'da zenginliğin mevkii* adlı bir kitapta toplayarak yorumlanyla bildirdi.[50] Bu toplamanın amacı, Avrupacı Türklerin ve Avrupalıların sanısının tersine, İslâmlığk'ın çalışmayı, kazanmayı emrettiğini ispatlamaktı. Bu hadislerin gösterdiğine göre bütün maddî ve manevî sermayenin kaynağı *iş* ve *çalışmadır.* Ancak modern ekonominin prensiplerini ve kanunlarını öğrenmek de gereklidir. Bunları bilmeksizin servet biriki-

minin bir yaran olamazdı. Bütün yeni keşifler, Avrupa uygarlığının genişlemesi ve üstünlüğü, bilgi ve araştırmaların ürünüydü. Avrupa uygarlığından alınacak, taklit edilecek şeyler ancak bilimler, teknikler, sanayi ve ekonomidir. Müslümanın ödevi, öteki dünyadaki kurtuluşa kendini hazırlamak kadar, bu dünyada da mutluluğu elde etmektir. Ahreti için ödevlerinden fedakârlık yapmaksızın du dünya için çalışmak, bu dünyayı ihmal etmeksizin öteki dünya için hazırlanmak gerekir. İçki içmek, kumar oynamak gibi tembellik ve verimsizlik alışkanlıklarını İslâmlık işte bu yüzden yasaklamıştı. İslâmlık'ın ekonomi görüşü zenginin lehine, fakirin aleyhine değildir. Avrupa'da kapitalizm yüzünden sosyalizm ve komünizm doğmuştu; İslâmlıkta buna lüzum kalmayacaktı. Kapitalizmde olduğu gibi sırf kazanç için çalışmak bencillikten başka birşey değildi. Sosyalizm, komünizm gibi akımlar ise düzen ve mertebelere karşı aşın bireyci özgürlük isteyişlerinin sonucudur. İslâmlık, her kişiye, olduğu yerde hakkı ne ise onu, adalet ve nasafet ölçülerine göre sağlar. Görüyoruz ki kapitalizm doğrultusunda olduğu kabul edilen İslâm ekonomi ahlakiyatı ve ekonomik davranışı, din ve ahlâk kurallarının çerçevesi içinde sınırlanıyordu.

Bu dönemdeki İslamcı yayınlan, kapitalizm ve sosyalizm gibi konulara batıcı yazarlardan fazla ilgi göstermişlerdir. Batıcıların, Batı ekonomik sistemine karşı besledikleri derin hayranlık, onları söz konusu sistemin kusursuzluklarını, mükemmel bir tablonun güzelliklerini bozacak toplumsal eşitsizlik, sosyalizm gibi sorunlarla ilgilenmekten alıkoyuyordu. İslâmcıların bunlarla ilgilenişi kapitalizmi ya da sosyalizmi İslâm toplumuna uygun ya da gerekli saymalarından ileri gelmiyordu. Tersine, İslâm ekonomik ahlâkiyatıyla yürüyecek bir ekonomide bunların önleneceği inancı vardı. Avrupa'daki kapitalist ekonominin yarattığı eşitsizliklerin çözümü sosyalizmde değil, İslâmlık'taydı. İslamcılar ekonomik sorunda, kapitalizme karşı bir çeşit İslâm misyonerliği atılganlığıyla tslâmlık'ı hem kapitalizme, hem sosyalizme alternatif olarak gösteriyorlardı.

Bu kadar büyük bir iddiada bulunan İslamcıların çağdaş ekonomi sistemine özgü mekanizmayı anlamadıklanm ekonomi ve din kurallarının karşılaştığı noktalardaki görüşleri yansıtır. İki örnek *olamk/aiz* sorunuyla *sigorta* sorunu üzerindeki görüşlerini alacağız. Ortaçağ Hıristiyanlığı'nda olduğu gibi, İslâmlık'ta *dafaiz* ile *ribâ* bir tutulmuştur. Batı'da din açısından bu ikisini birbirinden ayırabilen din adamı Calvin olmuştur (Max Weber'in onu kapitalist ekonomiye din ahlâkiyatında yol açan kişi olarak gösterişinin nedenlerinden biri budur). Her iki dinde de faizciliğe karşı konan bu din yasağına karşın, faizcilik, hattâ ribâ daima yaşadıktan başka en yüksek din örgütlerinin ekonomisine de girmiştir. Hıristiyanlık'ta en büyük faizci Papalık, lslâmlık'ta da Evkaf olmuştur. Ancak kapitalist ekonominin geliştirdi-

ği örgütlerle ribâ kalkmış, faiz yeni bir anlam kazanmıştır. Faizsiz kapitalizm düşünülemez. Fakat kapitalizmdeki faiz, *Kur'an'm* şiddetle yasakladığı ribâ değildir.

İslamcı yazarların hiçbiri bu ayrımı bilmedikleri gibi, faizin din açısından caiz olduğunu yazan tek kişi çıkmamıştır. 1935 yılı gibi, çok daha sonraları yazılmış bir *Kur'an* tefsirinde bile bunu görürüz. Tefsirin yazan bu konuda şöyle der: "Cihanın bugünkü faiz muamelatı, nitelikçe cahiliye döneminde uygulanan ribâdan başka birşey değildir. Faiz oranının yükselmesi ya da düşmesi, işlemin niteliğini değiştirmez. Eski Arap örfünde ribâ, türfı anlamıyla zamanımızdaki paranın faizi ya da güzeştesi, neması denen fazlasıdır. Bunun borç olarak verilişinden başka, borç olarak alınışında da böyledir. Herhangi bir toplumda faizsiz yaşanamayacağı duygusu çoğalmaya, faizin meşruluğuna çareler aranmaya başlandı mı, orada düşüş ve çöküş, cahiliye dönemine dönüş başlar. Iztırar (çaresizlik), ibâha (tefecilik) kapısını açar. Bugünkü insan toplumunun ribâ derdinden kurtulabilmesi ciddî bir toplumsal düzelme (salâh) kazanmasına bağlıdır. Fukaralık azalıp toplumsal düzelme ilerledikçe faizler düşecek ve bir gün gelip kalkacaktır. Fakat ribâ devam ettikçe servetler tekelden kurtulamayacak, fakirlik azalmayacaktır. Genel bir görüşle bu günün dünyasında faizin kaldırılması bir ülkü olarak düşünülmeye başlamışsa da, şimdiki eğilim henüz kaldırma değil, azaltma üzerinde dolaşmaktadır. İşte, bütün dünyanın henüz gerçekleştiremediği bu garanti, Tanrı tarafından İslâm toplumunda gerçekleştirilmiştir. Bu suretle *Kur'an* ve İslâm dini bugünkü insanlığa bile en yüksek bir evrimin ilhamını verecek öğretici bir kitap, bir Tanrı kanunudur."[51]

İslâm yazarlarının çoğuna göre sigorta da ribânın bir çeşididir, üstelik Tanrı'nın gücüne ve takdirine güvensizlik demektir. Bununla birlikte, ihtimal ki Rusya Müslümanları arasında büyük kapitalistler yetiştiği, petrol milyonerleri olduğu yollu haberlerin etkisiyle, bu konuda bir yumuşama olduğunu Türkistanlı seyyah Abdürreşit İbrahim Efendi'nin bir yazısında görürüz. Fakat o da yalnız yangın sigortasını, onun şeriatça caiz olup olmadığı sorusunu tartışmaktan kaçınarak, kabul ediyordu. Müslümanlar sigorta şirketlerinin eylemlerinden memnun değillerdir; onun için en iyisi karşılıklı garanti vergisi adı altında belediyelerce kurulacak sigorta şirketleri olmalıdır. Ancak bu şekilde sigorta hem halka yararlı olur, hem de şeriata uygun düşerdi. İbrahim Efendi yazısında, Tanrı'nın takdirine karşı gelme sorununa da hiç değinmemiştir.[52]

Fakat bu açıdan sigortaya şiddetle hücum edenler olmuştur. "Materyalizme reddiye" yayınlan II. Abdülhamit döneminde olduğu gibi devam etmekteydi. Bu . türde yazılmış bir kitapta sigorta, modern materyalist düşünüşün en sapık yanlarından biri olarak tartışılır. Sigorta, Tanrı'nın iradesini inkar etmek demektir. Bir

mülk yanarsa, kaybedilirse, Tanrı öyle istemiş demektir. O zaman onu sigortalamanın Tanrı'ya karşı gelmekten başka ne anlamı var, ne yaran var? Bundan başka sigorta, İslâm hukuku açısından da *bâtıl bir muameledir.* Çünkü onda alınan ve satılan *mâdûm* yani "var olmayan" bir nesnedir. Muamele konusu olan *emtia* bir "ihtimaliyef'ten başka birşey değildir.[53] Kitabın yazan olan Hacı Mustafa Efendi, bu "ihtimaliyef'in ne büyük güçte bir "mâdûm" olduğunu anlayamayacak kadar matematik bilgisinden yoksun bir kafayla materyalizmi çürütmüş oluyordu!

İslamcı yazarların bu ekonomi ahlâkiyatı, o zamanki toplumda biricik ekonomik sınıf sayılabilecek olan Müslüman esnaf ve tüccarlarının ekonomik davranışını yansıtır. Bu sınıfın din duygularının yardımıyla gelişmesini güden birçok risaleler çıkmıştır. Bunlarda yalnız Müslümanın Müslümanla alışveriş etmesi, Hıristiyan esnafla alışverişten kaçınması, hattâ Trablus ve Balkan Savaşlan dolayısıyla İtalyan ve Avusturya mallarını boykot etmesi; fes, makama gibi çok kullanılan maddelerin Müslüman esnaf ve tacirler eline geçmesi gerektiği yazılıyordu.

Ulusçulara göre baş sorun ümmet ekonomisi değil, ulus ekonomisini geliştirmekti. Fakat bu, Doğu toplumculuğundan Batı uygarlığının kapitalist bireyciliğine geçiş sorunu değildi. Bu noktada, Ziya Gökalp'in düşünüşü, Prens Sabahattin'in düşünüşünün tam tersinedir. Onun yazılarında Doğu toplumculuğu kavramı yerine, bir kültür içinde ulusun bütün sınıflanılın birlik içinde olması kavramı gelmiştir. Ziya Gökalp'e göre sosyalizm, kapitalizmde olduğu gibi "fayda" kavramıyla sınıflar arası rekabet yerine sınıflar arası çatışma kavramına dayandığı için Türk ulusçuluğunun kalkınma sorununa faydası olacak bir ideoloji değildir. Ziya Gökalp daha sonra, sosyalizme alternatif olarak Durkheim'den aldığı solidarizm ideolojisini benimsemiştir.

Ulusçuların kültür toplumculuğu İslamcıların din kurallanyla koşullandınlmış kapitalizm ahlakçılığı kadar ütopik bir ülküdür. Ekonomik ahlâk konusunda ulusçuların katkısı İslâmcıların faiz konusundaki Ortaçağa görüşünün eleştirisini getirmeleri olmuştur. Bu eleştiriyi yapan fıkıh profesörü Mansurizade Sait'e göre, şeriatçıların yanılması, fıkıhtaki *icare {rent,* kira) terimlerinin yanlış uygulanmasıyla başlamış, bundan, faizin ribâ gibi haram olduğu sonucu çıkanlmıştır. Faiz muamelesiyle meydana gelen fazlalık *Kur'an'm* açıkça haram saydığı ribâya benzetilerek haram sayılmıştır. *Kur'an'da* haram sayılan, borç verilen paradan fazla para alma eylemidir; borç verilen para üzerindeki icare değildir. Ribâ üzerine olan âyet ve hadisler açıkça para satışı şeklindeki muameleleri kasteder, ilk fakihler de ribâyı "bâtıl bir satış muamelesi" olarak almışlardır. Halbuki para icaresini ribâ bölümünde değil, icare bölümünde ele almışlardır. Burada onların geçerli sayma-

dıklan (bâtıl saydıkları) mübadele ribâ değil, "ayn" halinde tüketim emtiaları arası mübadeledir. Bunlara, paranın daha fazla parayla satılması da girer. Fakat paranın icaresi, meşru bir eylemdir ve "faiz" dediğimiz de budur. Bu, icare edilen paranın miktan ve ödenme süresi oranıyla belirlenen bir eylemdir. Ödenen faiz, borç olarak alınan paranın icaresidir.[54]

Osmanlı İmparatorluğu'nun Meşrutiyet dönemi rejiminin çerçevesi içinde ekonomik ve teknolojik kalkınma desteği bulamayışı, batıcıların yazılarında daha açık gözükür. Doğu ve Batı uygarlıktan arasındaki farklan belirlerken Prens Sabahattin üç önemli yana değinmişti: Doğu geleneğinin temelinde özel mülkiyet müessesesinin yokluğu; Batı uygarlığının temelinde özel girişim bireyciliğinin yattığı; bir sistemden ötekine geçişi gerçekleştirebilmek için bir dayanak noktası bulunması gerektiği. Sabahattin'in tarih ve ekonomi bilgilerinden yoksunluğu ve Türk toplumundan kopmuş bir düşünür oluşu yüzünden önerdiği uygulama programında bunların anlamlarını bulup çıkaramamıştır. *Türkiye Nasıl Kurtanlabilir?* gibi büyük bir soru altında toplanan fikirleri imparatorluk bölgelerine merkeziyetsizlik yönetimi ve genişliği (tevsi-i mezuniyet) kavramlarında toplanan bir siyasa programıyla Anglosakson bireyci eğitim yöntemlerine dayalı bir okul programına kısılı kalmıştır. Ekonomik siyasette bu düşünü temsil eden iktisatçı ve maliyeci Cavit Bey, baücı okulun toplum ve ekonomi dergisi olarak çıkan *Ulûm-ı iktisadiye ve içtimaiye mecmuası* sayfalarında dış yardımdan başka kalkınma dayanağı olmadığı görüşünü savunmuştur: Küçük ekonomik girişimler için yeterli sermaye birikimi vardır; bu girişimlerin yabancı mülkiyetine geçmesi elbette istenmez. Ancak burada bile rasyonel iş metotlarını öğrenmek için Avrupalılara muhtacız. Önemli büyük girişimler için ise kesinlikle yabancı sermayesine muhtacız. Avrupa uygarlığına açılan gelişmemiş ülkelerin kendi güçleriyle ekonomik kalkınmaya giriştikleri takdirde, başarısızlıklara uğramalan kaçınılmaz bir şeydir. Bu gibi ülkelerin hepsi ancak yabancı sermayenin yardımıyla kalkınabilmişlerdir. Osmanlı borçlarının tarihi üzerine yazdığı bir yazı dizisinde vardığı sonuç daha çok Avrupa sermayesi getirme yolundan başka kalkınma dayanağı olmadığı sonucuna vanr.[55] Meşrutiyetin ilk yıllarında II. Abdülhamit yönetimi yıkılınca Batı devletlerinin yeni rejimi iyi karşılayacakları, Batı sermayesinin Osmanlı devletinin malî kalkınmasına yardım edeceği inancı vardı.

İtalya'nın Libya kıyılarını işgaliyle başlayan savaş sıralarında 191 l'de *Fanin, Tasvir-i efkâr vt* Fransızca *Jeune Turc* gazetelerinde Parvus imzasıyla çıkan yazılar bu görüşün tam tersini ileri sürüyordu.[56] Bir yıl sonra Balkan Savaşı'nın başlayışından az sonra, *Türk yurdu* dergisini çıkaran Yusuf Akçura, "natıka-perdaz" deyimiyle kastettiği Cavit Bey gibi iktisatçılan Türkiye'nin ekonomik sorun-

lan üzerine yazı vermeye çağırdığı halde yazmadıklarından, esnafın durumu üzerine iktisatçı olmayan bir yazarın bir tek yazısından başka bir yazı koyamadığından yakınarak Parvus'u okuyucularına tanıtıyordu:-Akçura, basında çıkan yazılan ve Osmanlı maliyesinin tarihi üzerine yaptığı incelemelerle dikkati çeken bu kişinin "ekonomik ve sosyal mesleğinin bazı önemli yanlarına" katılmamakla birlikte, Türk halkına yardım edecek fikirlerinden ötürü yazılarını yayımlayacağını bildiriyordu.[57]

Parvus'un 1912'den 1914'e kadar gazete ve dergilerde *Türkiye'nin can da marı*[58] adlı kitabıyla broşürlerde savunduğu fikirler şunlardı: 1) Türkiye'nin geri liğinin asıl nedeni Avrupa sermayesinin sömürü alanı haline gelmesidir. Türki ye'nin tanm, ticaret, tabiî kaynaklar, demiryollan, bayındırlık tesisleri, gümrük ve maliye gelirleri Avrupa'nın ekonomik güçlerinin hükmü altındadır,- 2) Bu böyle oldukça, Türkiye'nin kalkınması için bir dayanak bulunamaz. Türk köylüsünün ve esnafının ekonomisi bu koşullar altında kalkınamaz; 3) Böyle bir kalkınma dış yardım ve sermaye akımıyla da olamaz, çünkü kalkınma olanaksızlığı geçmişte böyle bir yola başvurmanın sonucu olarak meydana gelmişti. Dışarıdan yardım sağlama ancak eskiden daha ağır koşullarla olabilir; bu koşullar ise, çöküntüyü daha da hızlandıracaktır; 4) Türk aydınlan halktan kopmuş olduklarından toplumlarının büyük çoğunluğu olan köylü halkın durumunun perişanlığını bilmi yorlar; Avrupa'dan alınacak yardımla Türk toplumunun Batı uygarlığına katılabi leceğini sanıyorlar. Türk toplumu Batı uygarlığının dışındadır; Batı ile onun ara sındaki ilişki sadece sömürenle sömürülen ilişkisidir. Türkiye bir Avrupa sömür gesi olma yolundadır.

Latince "küçük" anlamına gelen takma adla yazan bu Parvus'un Avrupa'da bilinen adı Alexandre Helphand'dır (1867-1924). Rusya'da doğmuş, Almanya'da doktora yapmış, 1905 Rus Devrimi'ne katılmış, Sibirya'ya sürülmüş, oradan kaçarak Almanya'da ve İsviçre'de sosyalistlere katılmıştı. Türkiye'ye geldiği 1910'dan önceki yıllarda, Kautsky, Trotsky, Rosa Luxemburg ve Lenin gibi tanınmış sosyalistlerle çalışmış, fakat bunların hepsiyle sosyalist teori ve stratejisi açısındanayrılıklara düşmüştü. Türkiye'ye gelişinden üç yıl önce Almanya'da çıkan "Sömürgecilik Politikası ve Yıkılışı" adlı kitabında sömürgecilik yansının Avrupa'nın büyük devletleri arasında büyük bir savaş hazırlamakta olduğunu, bu savaşta Rusya gibi dıştan güçlü, fakat iç yapısı açısından çürük imparatorlukların yıkılacağını, büyük savaşın Rusya'da sosyalist devrimin başlangıcı olacağını ileri sürdü. Sosyalist devrim kapitalizmin yıkılmasıyla gelmeyecekti; çünkü kapitalizmin sömürgecilik sayesinde hâlâ yaşama gücü vardı. Sosyalizm devrimi işçi sınıfının savaşıyla da meydana gelmeyecekti. Sosyalist devrim için tek şans ernper-

yalist devletler arasında büyük bir dünya savaşının patlamasındaydı. Revizyonistler, Menşevikler, Bolşevikler boşuna tartışmaktaydılar. Rusya'da sosyalist devrimin patlaması emperyalist devletler arasında büyük bir dünya savaşının patlamasına bağlıydı.

Çıkardığı bu sonuç yüzünden devrimci sosyalist çevrelerde büyük hücumlara uğrayan Parvus, 1910 kasımı başında Türkiye'ye geldi ve beklediği büyük dünya savaşının barut fıçısının Balkanlar'da hazırlandığını gördü. Makedonya devrimcileri aracılığıyla istanbul'da İttihat ve Terakki Partisi'nin önderleriyle tanıştı. Bunlardan biri Osmanlı parlamentosunda Selanik mebusu olan Vlahof Efendi, öteki de Romen sosyalisti Hristo Rakovsky idi.[59] Parvus, Türkçe yazılarında Türkiye için bir sosyalist devrim gereğini söz konusu bile etmedi. Türkler için yapılacak şey Avrupa sömürgeciliğinin boyunduruğundan kurtulmak için kapitülasyonlardan ve Osmanlı borçlarından kurtulmak, demokratik bir ulusal devlet kurmak, bunun için büyük dünya savaşı geldiği zaman ister istemez bu savaşa katılmaktır. Gerçekte, bir Îngiltere-Almanya çarpışması olduğunu ileri sürdüğü savaş başladığı zaman yazdığı iki broşürde[60] bunlardan birinin savaşı kazanması halinde Osmanlı devleti için ortaya çıkacak sonuçlan tartışır. Onun görüşüne göre Türkiye için Almanya safında savaşa katılmak zorunlu olacaktı.

Parvus'un bu fikirleri İttihat ve Terakki önderleri üzerinde çok etkili olduğu gibi, Türkçüler arasında da ilgi çekti. İttihat ve Terakki'nin 1911, 1912 ve 1913 kongrelerinde ve Türkçülük fikirleri yayan Fransızca *Jeune Turc* ve *Türk yurdu* gibi gazete ve dergilerde bunun yansımalarını görürüz.[61] Ulusal kalkınmanın dayanağı, devletin ulusal bir ekonomi siyaseti gütmesi olmalıydı. İslâmcıların sınıf dayanağı olan esnaf yerine, Yusuf Akçura ilk defa olarak çağdaş devletin dayanağının burjuvazi olduğu fikrini ileri sürdü: "Çağdaş, ileri devletler burjuvazinin, sermaye adamlarının, bankerlerin omuzlan üzerinde yükselmiştir... Ulusçuluğumuz köylüye baş yeri vermeyi bize emrediyorsa da aynı ölçüde Türk burjuvazisinin de gelişmesini emreder. Osmanlı tmparatorluğu'nda esnaf ve ticaret loncalarının çöküşünden sonraki Türk toplumu kasaba eşrafından, köylüden, memurlardan mürekkep sakat bir organizmadır. Türkler bir burjuvazi sınıfı geliştiremezlerse köylüden ve hükümet memurlarından mürekkep ulusal bir Türk toplumunun yaşama olanaklan pek zayıftır."[62]

Parvus'un kehanetleri doğru çıktı. Büyük Savaş patladı; Osmanlı devleti Almanya safında savaşa girdi; fakat Türk burjuvazisinin gelişmesinden önce, beklenen gelişmesine zaman kalmadan Büyük Savaş, Osmanlı tmparatorluğu'nun son nefesini vermesiyle sona erdi.[63]

Notlar

1 Ömer Ziyaeddin, *Mir'ât-ı Kanun-ıEsâsî* (İstanbul, 1324/1908), s. 71-72.
2 Ahmet Hamdi, *Hikmet-i siyasiyye* (İstanbul, 1328/1912), s. 16-38.
3 Musa Kâzım, "Hürriyet - müsavat", *Sırat-ı müstakim,* 2-8(1324/1908): 20-22, 36-37, 53-54, 68-70, 93-94, 99-101 ve 118-120 ve *Külliyat-ı Şeyhülislam Musa Kâzım* (İstanbul, 1336/1920), s. 243-253.
4 Mustafa Sabri, "Edeb-i tahrir", *Beyânü'l-Hak,* 15(1324/1909): 326-328, "Cevabım" (1), *Beyânü'l-Hak,* 17(1324/1909): 382-384 ve "Cevabım" (11), *Beyânü'l-Hak* 21(1324/1909): 476-479.
5 *Beyânü'l-Hak,* 22(1324/1909): 519.
6 Ayrıntılar için bkz. E. Mardin, 106-111 ve 153.
7 *Sırat-ı müstakim,* 170(1327/1911).
8 Sait Halim Paşa, *İnhitat,* 22-23 \e *Buhranlarımız,* 2-12.
9 [j.] Süleyman, "İslâmiyet ve Türklük", *Sebilü'r-reşat,* 191(1328/1912): 165-167.
10 *Sebilü'r-reşat,* 232(1328/1912).
11 Süleyman Nazif, "Ahmet AgayefBey'e",/^^, 74(1329/1913): 1621-1623.
12 Ebüzziya Tevfik, "Türklük ve tatarlıkbahsi", *Mecmua-iEbüzziya,* 94(hl329/1911): 483-492.
13 Ahmet Nairn, *İslâm'da davayı kavmiyet* (İstanbul, 1332/1916).
14 Ahmet Nairn, 51-52.
15 İsmail Bey Gaspirinski, "Türklük ve Osmanlılık", *Türkyurdu,* VI, 9(1330/1914): 2291-2293.
16 Bkz. Köprülüzâde Mehmet Fuat, "Türklük, İslâmlık, Osmanlılık", *Türkyurdu,* IV, 9(1329/1913): 692-702, Cami, *Osmanlılığın âtisi* (İstanbul, 1331/1915) ve Ziya Gök Alp, "Mültecilik ve beynelmileliyetçilik", *Yeni mecmua,* II, 35(1918): 162-164.
17 Abdullah Cevdet, "Softalığa dâir", *içtihat,* 60(1329/1913): 1303-1306.
18 Musa Carullah hakkında bkz. Âlimcan el-ldris, "Musa Cârullah Efendi Bigey", *Türkyurdu,* VIII, 11 (1331/1915): 2696-2703. Onun mutezilî ilahiyat görüşüne karşı İslamcıların tepkisi için bkz. Mustafa Sabri, *Yeni İslâm müçtehitleri.*
19 *Sebilü'r-reşat,* 195(1327/1911) *y t Sırat-ı müstakim,* 102(1326/1910).
20 Sait Halim Paşa, *İnhitat,* 21.
21 Bkz. Ergin, *Mecelle,* 1:299; 2. baskı: I: 285.
22 Abdullah Cevdet, "Kastamonu'da kurun-u vustâ", *İçtihat,* 58(1329/1913): 1272-1274.
23 *İçtihat,* 150(1922): 3120 ve Abdullah Cevdet, "Tercüme! Tercüme!", *İçtihat,* 156(1923): 3211. Caetani'nin eseri Hüseyin Cahit tarafından çevrilmiş, 1924-1927 arasında 10 cildi *İslâm tarihi* adı altında çıkmış, tamamlanmamıştır.
24 Ziya Gök Alp, "Diyanet ve kaza", *İslâm mecmuası,* 35(1331/1915): 756-760.
25 Mansurizade Sait, "İçtihat hataları", *İslâm mecmuası,* 23(1330/1915): 564-566 ve "Cevazın ahkâm-ı şeriatden olmadığına dair", *İslâm mecmuası,* 24(1331/1915): 583.
26 II. Abdülhamit döneminde Ahmet Mithat, Fatma Aliye, Mahmut Esat ve Şemsettin Sami tarafından kadınlığın durumu üzerine başlayan yazılar daha sonra sürdü. 1908'in hemen arkasından kadınlık sorunu üzerine ilk yazılar Selanik'te başladı. Bundan sonra kadın cemiyetleri, kadın haklarının korunması, kadınların tıp öğrenimi, üniversiteye devamları, peçe ve çarşaf, kadınların Gülhane Parkına girmesi, erkekle beraber sokakta görünmesi, kadın yüzünün fotoğrafının çekilmesi ve kanunlarda kadın ve evlenme üzerine değişiklikler yapılması gibi konular üzerine hayli yayın yapılmıştır; genel olarak bkz. Charlotte Lorenz, *Die Frauenfrage im osmanischen Reiéhe* (Berlin, 1919), Akçuraoğlu Yusuf, "1329 senesinde türk dünyası", Celal Nuri, *Kadınlarımız* (İstanbul, hl331/1913), Ahmet Cevat, *Bizde kadın* (İstanbul, tarihsiz), Odette Laguerre, *Feminizm,* çev. Baha Tevfik (İstanbul, tarihsiz), Halil Hamit, *Dünkü, bugünkü, yarınki kadın* (İstanbul, 1334/1918) \t*Müsavat-ı tamme* (İstanbul, 1328/1912). Bu son kitap şiddetle feminizmi savunur; s. 52-165'te hizmetçi, amele, memur, sanatçı, arıne, genç kız ve zevce olarak kadının durumu ve haklan açüarından kadın haklarını savunur. Kadınlık konusu üzerine yapılan tartışmalar Hüseyin Rahmi'nin *Kuyruklu*

Yıldız Altında Bir İzdivaç romanında, "Kocasını Boşayan Hürmüz Hanım" hikâyesinde olduğu gibi mizahta yankılarını göstermiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan az önce Darülbedayi müdürlüğüne getirilen Fransız M. Antoine, Türk kızlarının sahneye çıkması yasağı karşısında ne düşündüğünü soran gazetecilere şu cevabı vermiştir: "Evet, bu sorun en güç olan sorundur. İlk unsurlan Musevî hanım kızlardan yetiştireceğiz. Halep'ten ve Suriye'den getirteceğiz. Bunlara dans, müzik ve diksiyon dersleri verilecektir." Bu müessesenin tiyatro okuluna ilk Türk kadın öğrencilerin alınması 1919'da başladı. Şehremini Cemil Topuzlu'nun zamanında Gülhane Parkı açılınca buraya kadınların girip giremeyeceği sorunu çıktı. Dindar olan Enver Paşa buna karşı olduğu için kadınların parka girmesi içinayrı gün kondu. Savaş yıllarında tstanbul Merkez Komutanlığı, sokaklarda moda kadın kıyafetlerini, erkekle beraber görünmelerini, bir ressamın yaptığı peçeli, fakat yüzü açık bir kadın portresini yasaklamıştı. Gökalp, Talat Paşa ile bunları tartışarak bu yasakların kaldırtılmasını sağlamıştır.

27 *İçtihat*, 4(1905) ve 29(1327/1911).

28 *Beyânü'l-Hak,* 24(1324/1909) ve *Sırat-ı müstakim,* 106(1327/1911); ayrıca bkz. sayı 94 ve 105(1910) ve 156(1911).

29 Bkz. Akçuraoğlu Yusuf, "1329 senesinde türk dünyası" ve Halide Edib, *Memoirs* (Londra, 1926).

30 Musa Kâzım, "Hürriyet - müsavat", 21-22.

31 Mustafa Sabri, "Din-i İslâm'da hedef-i münakaşa olan mesâilden suret", *Beyânü'l-Hak,* 19, 22-23 ve 25(1324/1909): 426-428, 492-495, 528-530 ve 570-573.

32 Mustafa Sabri, "Din-i İslâm'da hedef-i münakaşa olan mesâilden taaddüd-ü zevcât", *Beyânü'l-Hak,* 11(1324/1908): 226-231 ve "Din-i İslâm'da hedef-i münakaşa olan mesâilden talak", *Beyânü'l-Hak,* 26-28(1324-1325/1909): 595-598, 628-631 ve 651-654.

33 Kasım Emin'in kitabı Zeki Magamez tarafından *Hürriyet-i nisvan* (İstanbul, 1329/1913) başlığıyla çevirilmiştir. Ferit Vecdi'nin kitabının çevirisi önce *Sırat-ı müstakim,* 3(1324/1908)'den itibaren tefrika edilmiş, daha sonra kitap halinde yayımlanmıştır; bkz. Muhammed Ferid Vecdi, *Müslüman kadını,* çev. Mehmet Akif (İstanbul, 1325/1909).

34 Mehmet, *Buhran-ı içtimaimiz* (İstanbul, 1332/1916), "Hürriyet-i nisvâniyye" (kadınların özgürlü ğü) bölümü, s. 23-24.

35 Musa Kâzım, "Hürriyet - müsavat", 93-94.

36 Mansurîzade Sait, "Taaddüt-ü zevcât münasebetiyle", *İslâm mecmuası,* 9(1330/1914): 280-284 ve "Cevazın ahkâm-ı şeriyeden olmadığına dair", *İslâm mecmuası,* 10(1330/1914): 295-303.

37 Mansurîzade Sait, "Taaddüd-ü zevcât münasebetiyle", *İslâm mecmuası,* 12(1914): 367-371 ve "Taadüd-ü zevcât meselesi münasebetiyle", *İslâm mecmuası,* 13(1330/1914): 397-403.

38 Bkz. Ergin, *Maarif,* IV: 1142.

39 Salih Nigâr Keramet, 44-50.

40 Ziya Gök Alp, "Ahlak buhranı", *Yeni mecmua.* I, 7(1918): 122-124.

41 Bkz. Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı- Ziya Gökalp* (İstanbul, 1951), s. 208.

42 Şevketi, *Medaris-iislamiye ıslahat programı* (İstanbul, 1329/1913).

43 Dozy çevirisi için bkz. *Tarih-i İslâmiyet* (Kahire, 1909). Çeviriye karşı yapılan saldırılar için bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, "Tarih-i İslâmiyet", *Sırat-ı müstakim,* IH, 72-78(1325/1910): 305-307, 321-323, 337-339, 353-355, 369-372, 385-388 ve 405-409 ve IV, 79-84(1325-1326/1910): 1-3, 21-24, 41-45, 57-59, 77-80 ve 97-99 ve daha sonraki sayılar. Ebüzziya Tevfık *(Tasvir-i efkâr,* sayı 267, 13 Şubat 1910), hükümetin bu kitabı yasak'amasını eleştirerek kitabın İslâmlık aleyhine olmadığını, kitabı iki gecede bitirdiği zaman çok şeyler öğrendiğini anlattıktan sonra hükümetin ki tap yasaklamasını kınar, bunun Meşrutiyet rejimine aykırı olduğunu söyler; ayrıca bkz. Ebüzziya Tevfik, *Muallim DoktorDozy'nin Tarih-i İslâmiyet unvanlı kitabı ve mütercimi hakkında tenvîr-i efttâr* (tstanbul, M328/1912). Dozy çevirisi *İçtihat* ile *Sırat-ı müstakim* arasındaki uzun düşman lığın ilk patlak verişi olmuştur. Mehmet Akif, Abdullah Cevdet'in mülhid olduğunu ilân etti; bkz. "Açık mektup: Ebüzziya Tevfik Efendi'ye", *Sırat-ı müstakim,* 78(1325/1910): 409-410. 1913'te bir toplantıda Akil'ile Cevdet karşılaştıkları zaman Akif, "Ben, elimden gelse sizi tepelerim; sizin eli nizden gelse siz de beni tepelersiniz" demiş. Cevdet şu cevabı verdiğini söyler: "Siz içtihadınıza ay-

km bulduğunuz bir vatandaşı tepelemek istiyorsunuz. Ben içtihadı içtihadıma uymayan vatandaşı akıl ve mantık yolu ile içtihadıma katma yoluna başvururum. Aramızdaki fark burada"; bkz. *içtihat,* 65(1329/1913): 1416.

44 Bkz. Ergin, *Maarif,* V ve Akçuraoğlu Yusuf, "1329 senesinde türk dünyası", 2136. Mustafa Sabri, *Dinî müceddитler* (İstanbul, 1338/1922), s. 197-200'de *Kur'an'm* çevrilmesi sorununu tartışır ve fikri şiddetle reddeder. Mustafa Sabri'nin Mısırlı dostu Reşid Rıza'nın bu konudaki polemiği için XV. bölüme bkz.

45 Ziya Gök Alp, İttihat ve Terakki kongresi", *İslâm mecmuası,* 48-49(1332/1916): 975-978 ve 987-994 ve İttihat ve Terakki kongresi münasebetiyle", *Mâm mecmuası,* 50(1332/1917): 1002-1007.

46 "Bi'1-umum mehâkim-i seriye ile merbûtâtmın Adliye Nezareti'ne tahvîl-i irtibatı hakkında kanun"un metni için bkz. *Takvîm-i vekayi,* sayı 2840, 1 Nisan 1333/1917.

47 Bkz. Celal Nuri, *Havayic-ikanuniyyemiz* (tstanbul, 1914), Ahmet Şuayip, *Hukuk-ı idare* (istan bul, 1326-1329/1910-1913), s. 17 ve Ahmet Cevat, 44.

48 Bkz. Ergin, *Maarif,* V: 1415-1417.

49 Sadi, "Say ve amelin nazar-ı İslâm'daki mevkii", *Sırat-ı müstakim,* 11 (1324/1908): 170-172.

50 Ahmet Nazmi, *Nazar-ı İslâm'da zenginliğin mevkii* (tstanbul, 1340/1924).

51 Mehmet Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri* (İstanbul, 1936), cilt 1, s. 952 ve sonrası.

52 Abdürreşit İbrahim, "Harîk münâsebetiyle", *Sırat-ı müstakim,* 160(1327/1911): 53-54.

53 Mustafa, *Reddü isbat* (İstanbul, 1330/1914), s. 203-206; kitap, Büchner'den *çtvntenMadde ve Kuvvet t* karşı yazılmış bir reddiyedir.

54 Mansurîzade Sait, "İçtihat hataları", *İslâm mecmuası,* 28(1331/1915): 649-650.

55 Mehmet Cavit, "Neşriyat ve vekayi-i iktisadiyye", *Ulûm-ı iktisadiyye ve içtimaiyye mecmuası,* II, 5(1325/1909): 129-130.

56 Parvus, "İtalya ile iktisadî muharebe", "Muarefe ve sulh ihtimalâtı" ve "Bir lüzum-u âcil", *Tanin,* 9, ll,21,28Ekimve2Kasım 1911.

57 *Türkyurdu,* I, 9(1327/1912): 262.

58 Parvus, *Türkiye'nin can damarı,* çev. Emin Reşit (İstanbul, 1330/1914); 2. baskısı: Muammer Sencer (yay.), *Türkiye'nin Mali Tutsaklığı* (İstanbul, 1977).

59 Parvus'un Rus-Japon savaşından sonra geleceğin büyük dünya savaşı hakkında gelişen ve 1904'te *Iskra'da* "Savaş ve Devrim" üzerine çıkan yazılarındaki fikirleri ve vardığı sonuçları ne Menşeviklerin ne de Bolşeviklerin paylaştığı konusunda iyi bir özet için bkz. Cole, 111(2) : 856-858. Dimitar VTahof 1908'de Selanik'ten Osmanlı Parlamentosu'na mebus seçilmiştir. Meşrutiyette Türkçe gazete lerde Osmanlı devletini savunan yazılan çıktı. Selanik'in Balkan Savaşı'ndan sonra Yunanistan'a geçmesi üzerine Yunan hükümeti tarafından 1913'te sınırdışı edildi; daha sonra Londra, Paris ve Moskova'da bulunarak Tito'ya katıldı. 1954'te ölünceye kadar Yugoslavya Prezidyumu'nda Make donya temsilcisi olarak kaldı; bkz. Cole, III(l): 606-607.

60 Parvus, *Umumî harp neticelerinden: İngiltere galip gelirse* (İstanbul, 1330/1914) ve *Umumî harp neticelerinden: Almanya galip gelirse* (İstanbul, 1330/1914).

61 İttihat ve Terakki'nin 1911 kongresinde Celâl Nuri'nin şu sözleri bunu yansıtır: "Şimdiki koşullar altında Osmanlı İmparatorluğu bir tabiat garibesidir. Bu durum karşısında Türk'ün geleceği ne ola caktır? Osmanlı devleti bağımsızlığını yitirirse Türk'ün alınyazısı ne olacaktır? Emperyalizm kahra manları karşısında ne yapacaktır?" Celâl Nuri, *İttihat ve Terakki kongresine muhtıra* (İstanbul, 1911), s. 20-21 ve 23. Celâl Nuri ve Ahmet Agayef, Parvus'un ilişkili olduğu ve sahibinin bir Ya hudi (Sami Hirtzberg veya Gürnzberg?) olduğu söylenen Fransızca *Jeune Turc* gazetesinin yazarlarındandı.

62 "iktisat", *Türkyurdu,* XII, 140(1333/1917): 3521-3522.

63 Parvus'un Çarlık rejiminin yıkılması ile ilgili ve Türkiye'de başlayarak Almanya'da devam eden giz li çalışmaları üzerine 1958 yılına kadar söylenenler bu tarihte çıkan bir kitapta Alman Dışişleri Ba kanlığı arşivlerindeki vesikaların yayımlanması ile doğrulanmıştır; bkz. Zbynek A. B. Zeman ve Winfried B. Scharlau, *The Merchant of Revolution: The Life qfAlexander Israel Helphand (Parvus)*

(Oxford, 1965). Parvus, Rusya'nın çökmesi için içeride milliyetçi ve sosyalist devrimci zümrelerin ihtilâl çıkarması gerektiği düşüncesi ile İstanbul'da Alman elçiliğinde çalışan Dr. Zimmer aracılığı ile 9 Ocak 1915'te büyükelçi Wangenheim ile yaptığı bir görüşmede bu konudaki tekliflerini bildirdi. Alman Dışişleri Bakanlığının isteği üzerine Berlin'e gönderildi ve orada 9 Mart 1915 tarihli ve Rusya içinde ihtilâl çıkarma konusu üzerine bir muhtıra sundu; metin için bkz. Zeman ve Scharlau, 140-152. Parvus, İstanbul'da Türkçülerle siyonistleri tanıdığı halde, bu muhtırasında Kafkas Müslümanları ile siyonistlerden fazla iyimserlikle söz etmez. Parvus'un Alman makamlan ile işbirliğinin bir sonucu, Lenin ve arkadaşlarının mühürlü bir vagonla İsviçre'den geçirilmesi olmuştur. Parvus'un bu gizli çalışmalarına paralel olarak önce Türkiye'de vagon ticaretinden, sonra Almanya, Hollanda ve İsveç'te kömür ve çelik işlerinden milyoner oluşunun da bir hikâyesi vardır. Bu milyo-ner-sosyalistin dedektif romanlarım andıran hayat hikâyesi için yukarıda adı geçen biyografiye bakına. Bu kitapta Türkiye'deki hayatı hakkındaki bilgiler yetersizdir.

III. KESÎM

CUMHURİYET

XIV ULUSAL

BAĞIMSIZLIK SAVAŞI

1. Büyük Savaş sonrasında durum

Osmanlı împaratorluğu'nu diriltme, yaşatma, hattâ büyütme özlemleriyle gi-len savaş 1918 kasım ayında sona erdiği zaman, bu imparatorluktan geriye bir ürk ulusu kaldığına bile pek az kişi inanıyordu. 1918 ve 1919 yıllan içinde do-an birçok parti ve cemiyetin program ve tüzüklerine baktığımız zaman ister din-, ister batıcı, ister ulusçu olsun, hepsinin düşününün altında yalnız Osmanlı sal-tnatıyla Osmanlı hilâfetinin varlığına hâlâ doğal olarak bakıldığını görürüz.[1] urtuluş sorunu hâlâ ve yalnız saltanat ve hilâfetin kurtuluşu sorunu imiş gibi Dzüküyordu.

Osmanlı saltanat ve hilâfetini kurtarma umudu dışında düşünülebilen biricik ırklı yol, Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Başkanı Woodrow Wilson'ın savaş snrası düzen için 8 Ocak 1918'de ileriye sürdüğü prensiplerden biri olan "ulusla-n kendi yazgılarını kendi özgür isteklerine göre kararlaştırmalan" ilkesine baş-urmak olabilirdi. Fakat bu ilkenin Türklere uygulanabileceği kuşkuluydu. Çünkü aşkanın ilkelerini saptarken Türk ulusu olarak bir ulusu tanımadığı ya da bu adı ışıyan bir ulus bulunduğunu bilmediği bilinmiyordu.[2] İkinci bir umut, Versailles antlaşmasıyla kurulan Milletler Cemiyeti (Cemiyet-i Akvam) üyelerinden birine, ağımsızlaşacak uluslarda düzenli yönetim kurma yetkisi verme anlamına gelen *iandat* rejimini istemekti. Bu yolu uygun bulanların en elverişli gördükleri bü-ük devlet, ABD idi. Fakat bunun da uygulanabileceği kuşkuluydu. Çünkü bu reni Almanya'dan devralınacak sömürgeler ya da, Osmanlı imparatorluğu da da-ıİİ, yenilen imparatorlukların bölgelerinde yaşayan ve daha önce devletleri bu-

lunmayan halklar içindi. Bu rejim, Osmanlı devleti istese de, kendisine uygulanamazdı.ayrıca, ABD'nin böyle bir görevi benimsediğine dair resmî bir bildiri de yoktu. İngiltere ve Fransa'nın özlemlerine karşı Amerika'nın yalnız resmî olmayan çevreleri arasındaki ilgi de, daha çok kurulacak Ermeni devletiyle Arap devletleri üzerinde toplanıyordu.[3]

Asıl umut, hilâfetin geleceğinin sağlanabilmesine bağlanmıştı. Zaten dünya Müslümanlarının büyük bir kitlesi, savaşı kazanan Britanya İmparatorluğu'nun yönetimi altındaydı. Fakat bu umudun gerçekleştirilmesini de güçleştiren koşullar vardı. İngiliz devletinin Mekke Şerifi Hüseyin'e vaatleri dolayısıyla Arapların um duğu büyük Arap devleti halifeliğe adaydı. Şerif Hüseyin bağımsızlığını ilân ettiği zaman kendini yalnız bir Arap kralı ya da imparatoru olarak değil, aynı zamanda halife olarak ilân etmişti.

Ruhanî halifelik doktrininin, İngiliz şairi Blunt'ın kafasından çıkmış bir fikir olduğunu görmüştük. O zaman ciddîye alınmayan bu görüşü savaş yıllan içinde Arap siyasa ve düşün önderleri, İngiltere devlet adamlarının Arap ülkeleriyle ilgili olanları ve bu devletin *intelligence* örgütünün ileri gelenleri artık benimsemiş bulunuyorlardı.

Ancak Hindistan'daki bazı gelişmeler, İngiltere devletinin Arap hilâfeti yerine Osmanlı hilâfetini tercih etmesini sağlayacağı umutlarını güçlendirecek nitelikte gözüküyordu. Orada Gandhi'nin İngiliz yönetimine karşı başlattığı akımın etkisi altında Hint Müslümanları arasında doğan hilâfeti destekleme akımının önderleri arasında, Osmanlı hilâfetini tutma eğilimi üstün geliyordu. Fakat bu fikrin kendisi de İngiliz kaynaklarından geliyordu ve o da ruhanî halifelik fikrinin etkisi altına girmişti. İngilizler arasında, İslâmlık'ın beşiğinde kurulacak bir Arap lmparatorluğu'na hilâfeti vermektense, İstanbul'daki ruhanî bir halifeliğin İngiliz İmparatorluğu'nun geleceği için daha yararlı olacağı fikrinde olanlar vardı. Osmanlı halifeliği Bolşevikliğe karşı, Türkiye'de doğabilecek bir ulusçuluğa karşı, Hint Müslümanlarının Hindu ulusçuluğuna katılmalarına karşı yararlı bir araç olabilirdi. İngiltere siyasasında bu tezi yürütenlerin başında, İngiltere'de önemli yerleri olan Ağa Han ile Seyyid Emir Ali adlı iki kişi vardı. Bu kişilerle daha sonra yeniden ve daha yakından tanışacağız.

Bunların girişimleriyle İngiltere'de *BritishRed Crescent Society* (Britanya Kızılay Derneği) adlı bir örgüt kurulmuştu. Bu örgütün İstanbul'daki temsilciliğine bir Protestan misyoneri olan Robert Frew adlı bir din adamı konmuştu. Emir Ali'nin maddî yardımlanyla bu İngiliz Kızılay örgütü Hindistan'daki hilafetçiler arasında Osmanlı hilâfetine bağlı Türk Müslümanlarına yardım sağlama davası altında çalışıyordu. İstanbul'da bu dernek etrafında *ingiliz Muhipleri Cemiyeti* adı

altında bir cemiyet de kurulmuştu. Bu cemiyetin gerçek amacı bu Kızılay örgütünün ve başındaki Rahip Frevv'nun İngilizliğini örtmek, ona Osmanlı halifeliğinin ve Osmanlı Müslüman önderlerinin öncülüğünü sağlamaktı. Hilâfetin güvence altına alınması umudu bu cemiyetin girişimlerine bağlanmıştı.[4]

Osmanlı sultanlığının kendisine gelince, onun alınyazısı büyük devletlerin büyük işleri bittikten sonra İngiltere, Fransa, İtalya ve Yunanistan arasındaki pazarlıklara gelindiği zaman, bir de Amerika'nın, İstanbul'un ve Boğazların durumu hakkındaki istekleri açıklanınca belli olacaktı. Daha sonra, Sevres Antlaşması biçiminde varılan bu çözüm, Fransa ve İtalya'nın İstanbul üzerine Yunanistan ve İngiltere'ye karşı yürüttükleri muhalefet yüzünden İstanbul'un Osmanlı sultanlığının ve halifeliğinin merkezi olarak kalması, Rumeli ve,Anadolu'da Yunanistan'a, Ermenistan'a, İtalyan ve Fransızlaraayrılan bölgelerden kalan küçük bir bölgenin de Osmanlı sultanının yönetimine bırakılması biçiminde olmuştur.

Demek ki, savaş sonrası durumun çözümlenmesi sorunlan üzerindeki fikirler hilâfet ve saltanat varsayımlarına dayanıyordu. Geniş İslâm ve Turan imparatorluklan hayalinin düşüşü o denli derin olmuştu ki, İslâm dünyası üzerine hilâfet ile Anadolu'nun bir parçasındaki Türkler üzerine saltanat şeklindeki çözüm çok kişiye akla en uygun çözüm olarak görünüyordu. Sağduyulu olma iddiasında olan bir kimse için bir Türk ulus-devleti olmasını istemek düşünülecek bir şey değildi!

Fakat bir dizi etkenin yarattığı olaylar, saray çevresinde yoğunlaşan bu umutlan altüst edecek yönde gelişmeye başladı. Bunların başında yenen devletlerin mütareke koşullarına aykırı eylemleri gelir. Rusya'da 1917'de Bolşevik Devrimi'nin kopması, müttefik devletlerin savaş sonrası tutumunda şimdi kendini göstermeye başlayan değişiklikler de meydana getirmişti. Bu değişiklikler, bu devrimi çevreleme, dışarıya genişlemesini önleme, daha sonra bu çemberi daraltarak orada kurulmaya başlayan rejimi yok etme zorunluluğundan ileri geliyordu. Bunun Türkiye sahnesinde görülen yanı müttefik kuvvetlerin mütareke koşullan dışındaki yerleri de işgal etmeleri, Yunanistan'ı Batı Anadolu'nun işgaline itmeleri ve bu devlete kendi işgalleri altına aldıklan İstanbul'u da alma umudunu vermeleri olmuştur.[a]

ikinci etken, Rusya'daki devrim üzerine Bolşevikler tarafından Osmanlı Imparatorluğu'nun bölüşülmesi üzerine müttefik devletler arasında yapılan gizli anlaşmaların ve belgelerin yayımlanması oldu.[5] Bu, işgal girişimlerine karşı başlayan direniş eylemlerine anti-emperyalist bir renk vermede etkili oldu. Daha sonra ulusal kurtuluş savaşı akımına anti-emperyalizm ile çağdaşlaşma sorunu arasın-

a Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Bülent Gökay, *Bolşevizm ile Emperyalizm Arasında Türkiye (1918-1923),* çev. Sermet Yalçın (İstanbul, 1998).

da birayrım yapma sorununu da getirdi. Bu ayınım yapmada Rusya'daki devrimin olumlu etkileri olmakla birlikte, aynı etken bu ayınmi yapmada ileride göreceğimiz karışıklıklar ve güçlükler de yaratmıştır.

Üçüncü etken, işgal edilen bölgelerde yer yer direniş eylemleri başladığı halde, sultan ve halife hükümetinin bu direniş eylemlerine tâ başlangıcından karşı bir tutum alması oldu. Varlığının İngiliz siyasetinin himayesinde garanti edildiği sanısında olan padişah için ulusal bir savaşa girişmeye en küçük bir zorunluluk bile yoktu.[6] Onun açısından önemli olan halifelik sayesinde ulusal bağımsızlığın üstünde olan taht egemenliğiydi. Padişah, yeni bir hilâfet devleti, minyatür bir Abdülhamit rejimi başlatmaya doğru adımlar bile atarak, Meşrutiyet dönemi son yıllarının çağdaşlaştırıcı reformlarını da kaldırmaya başlamıştı. Bu eylemleriyle bağımsız bir ulus olarak var olmanın saltanat ve hilâfete bağlı bir iş olmadığını, bu iki gücün artık ulusal varlıkla uzlaşamaz güçler durumuna indiğini kendiliğinden belirliyordu. Osmanlı egemenliğiyle Türk halkının çoğunluğu arasındaki bağ kopmuştu.

Dördüncü etken Rusya'daki devrimin kendisidir. O zamanki Anadolu bugünkü doğuş halinde olan ülkelerden daha güç, daha tehlikeli durumdaydı. Bugünkülerin çoğunda olduğu gibi, sömürgeci devletlerin nzasıyla bir iki bayrak indirme çıkarma töreniyle bağımsızlığı verilen bir ülke durumunda değildi. Başında Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma bir yönetim vardı; henüz bir *"Türkiye"* yoktu. Devrim Rusyası da düşmanlarıyla çevrilmiş topraklarında hâlâ uğraşan, henüz büyük bir dünya gücü durumuna gelmemiş bir güçtü.ayrıca, Anadolu'yu çevreleyen çember içinde ona en yakın ve bağlantı kurulabilecek tek güçtü. Fakat orada da devrimcilerin henüz birbirlerini tasfiye etme savaşına tutuşmadıklan bu dönemde Türkiye'deki direniş eylemlerinin niteliği ve orada kurulacak siyasal rejim üzerine birbirine aykırı görüşler vardı.

Bu etkenlerin hepsinde bir ulusal kurtuluş savaşını kolaylaştıracak yanlar olmakla birlikte, onun gerçekleşemez bir duruma düşmesine yol açacak olumsuz yanlar da vardı. Gerçi ilk direniş akımlan, 1908 Devrimi'nin ilk kez olarak açığa çıkardığı bir tepkiden daha ileriye giden bir nitelik gösteriyordu. 1908'de ilk kez olarak bir din tepkisinden arınmış bir siyasal tepkinin doğduğunu görmüştük. Bu kez yine böyle bir siyasal tepki, fakat fazla olarak partiler, çıkarlar, meslekler üstü bir savaşma tepkisi olarak gözüktü. İşgal bölgelerindeki direniş eylemlerine aydın, subay, öğretmen, öğrenci, avukat, tüccar, doktor, toprak ağası, hoca ve şeyh birleşerek "Hakları Savunma" (Müdâfaa-i Hukuk) komiteleri kurmaya başladılar. Amaçları Türk olan toprakların işgal edilmesini, bölüşülmesini protesto etmek, ABD Başkanı Wilson'ın uluslar hakkındaki ilke-

sinin Türklere de uygulanmasını sağlamaya çalışmak; elde edebildikleri silâh ve güçlerle istilâcılara karşı direnmekti.

Bu komitelerin kararlan ve amaçlan arasında belirli benzeyişler olmakla birlikte, hepsi bölgesel örgütlenmelerdi. Aralarında birlik bağlantıları yoktu. Savaşma olanaklan üstün donanımlı düşman güçleri karşısında ancak gerilla savaşçılığına dayalıydı. Ulusal ölçüde bir görüş ve güç birliği planları da yoktu. İçlerinde çeşitli ve karışık ideolojik eğilimler dolaşıyordu. Kimisi şeriata dönüleceğini, kimisi halifeyi ve sultanı kurtarma amacıyla vuruşulduğunu, kimisi bölgesel özerklik yöntemleri (adem-i merkeziyet) kurmayı, hattâ *Şûra* yöntemi kurmayı düşünüyordu; eski tanışımız olan bu emektar sözcük, bu dönemde *"Sovyet"* anlamında kullanılmaya başlanmıştı. 1913'ten 1918'e değin süren savaşların yükünü taşıyan köylü, yoksulluk ve uyuşukluk içindeydi. Direniş girişimlerine katılacak gücü kalmadığı gibi, ne bir ulusal savaşma ne de zenginlerin topraklarına, mallarına saldırma gibi bir isteği vardı. Bu karışık, amaçları belirlenmemiş olan örgütleri ulusal ölçüde bir plan içinde birleştirmek, kadere boyun eğmiş bu yığınlan bir savaş cephesinde harekete getirmek gerçekten bir mucize olacaktı.

İşte en sona bıraktığımız etken bunu başarmada kendini gösterdi. Bu etken olmasaydı, ilk direnişler bastırılabilir, şeriatçılık, hilâfet ve saltanat tarafından yozlaştınlabiliir, Wilson prensiplerini uygulama istekleri, protestolar dinlenmeyebilir, direniş güçleri arasında çatışmalar çıkabilir, ulusal kurtuluş savaşı yerine bir iç savaşa gidilebilir ya da başka amaçlara çevrilebilecek güçler haline getirilebilirdi. Bunları bir tahmin olarak söylemiyoruz, çünkü bunların her biri yönündeki eğilimler 1919'dan'Kurtuluş Savaşı sonuna değin sürmüştür. Bunları önleyen kesin etken, otuz dokuz yaşında genç bir general olan Mustafa Kemal'in sağladığı ve karşısına çıkan kişilerin engellemelerine karşın bir daha bırakmadığı önderlik olmuştur.

Bu önderliğin olağanüstü niteliğini hesaba katmadan bundan sonraki olayların hiçbirini yorumlayanlayız. Yalnız o zamanki koşullar altında mucize sayılan ulusal kurtuluşu değil, bizim asıl konumuz olan çağdaşlaşma sürecinin son kesin adımlarının aşama aşama gerçekleşmesinin mantığını da, bu önderliğin payını kavramadan yorumlama olanağı yoktur. Ulusal kurtuluş savaşının açtığı devrim dönemi buraya kadar izlediğimiz sürecin uluslaşma, halklaşma, gelenek ve din kaynaklı devlet rejimi yerine cumhuriyet devleti, hukuk, eğitim ve genel toplum yaşamının bu ilkelere göre biçimlenmesi, buraya kadar sözünü ettiğimiz teokrasi, emperyalizm ve komünizm arası çatışmalar arasında yolunu bularak sonuçlandırılması onun önderliği altında olabilmiştir.

2. "Ulusal" bir devlet kurulması sorunu

1919 Mayısında bu önderliğin ortaya çıkışından sonra direniş akımlarının bir savaş cephesi olarak birleştirilmesini sağlayan bir dizi kongre sonunda bölgesel partizan komiteleri yerine bir hükümet, "Kuvâ-yı Seyyare", "Kuvâ-yı Milliye" denen gerilla güçleri yerine de ulusal bir ordu kurulması yönünde çalışmalar başladı. Bu iki işin, düşmanla savaşın süresi boyunca, gerçekleştirilmesi kolay olmamıştır. Başlangıçta, ilk yönetme gücü Sivas'ta "ulusal kongre" niteliği taşıyan bir kurumun temsilcisi olan *"HeyeC-i Temsiliye"* denen organdı. Bütün ulus adına eyleme geçen ilk organ budur. "Ulusal kongre"nin belirlediği amaçlar kısıtsız ulusal bağımsızlık, yabancı bir devletin koruyuculuğunu ya da *mandat* statüsünü reddetmek, yabana uyruklara bağımsız egemenlik üstünde imtiyaz tanımamak (kapitülasyonların reddi), azınlık cemaatlerininayrıcalıklarının kaldırılması, ancak emperyalist amaçlar gütmeyen devletlerden ileride kalkınma için yardım kabul edilmesi maddeleriyle özetlenebilir. Bunlardan başka, 28 Ocak 1920'de yayımlanan altı maddelik kısa bir bildiri olan *Misak-ı Millî* (Ulusal Pakt), Türk halkının çoğunlukta olduğu topraklar dışında Osmanlı İmparatorluğu egemenliği altındaki bütün ülkelerin özgürlüğünü ve ulusal bağımsızlığın gerçekleştirildiği zaman kesin olarak çağdaşlaştıncı reformlara girişileceğini bildiriyordu. Bu bildiri Osmanlı tmparatorluğu'nun dağıldığını, onunla birlikte Osmanlılık, İslâm Birliği, Turan politikalarının da reddedildiğini açıklamış oluyordu.

Çok kısa bir özetlemeyle verdiğimiz bu ilkelerin Osmanlı tmparatorluğu'nun dağıldığını bildirişinden daha ileriye giden başka anlamlarının da olduğunun kavranması o zamanki koşullar altında kolay olmamıştır. Ulusal Pakt bildirisi gerçekte Wilson doktrinine cevaptır. Osmanlı tmparatorluğu'nun dağılışını kabul, açıkça, başka türde bir devletin kurulacağı anlamını taşır. Fakat Kurtuluş Savaşı içinde rol alan kişiler arasında bile, bunun sonraki yıllar için taşıdığı sonuçlan kavramayan, bunları Tanzimat, Kanun-ı Esâsî bildirileri gibi düşmanların ağzını tıkamak için yapılmış gösteriler sananlar bulunduğunu çok geçmeden Mustafa Kemal'e karşı açılan muhalefet savaşı boyunca göreceğiz. Geniş bir anlam karmaşası içinde süren bu muhalefete karşı Mustafa Kemal, askerlik alanında gösterdiği kadar incelikli bir taktik ve strateji isteyen bir tutum geliştirmek zorunda kaldı.

Anlaşmazlıkların ilk patlak verişi Kongre ve onu temsil eden kurul yerine, Ankara'da ulusal bir meclis toplanması kararının ertesinde başladı. İstanbul Osmanlı Devleti'nin başkenti iken, orada bir parlamentosu varken, bu Anadolu kasabasında bir "millet meclisi"nin anlamı, niteliği ne olabilirdi? Padişahın ve işgal güçlerinin o parlamentoyu kapatması bu sorunun altındaki düşüne indirilmiş ilk

vuruş oldu ve 23 Nisan 1920'de, sultan ve halifenin ve parlamentosunun yoklu ğunda kimilerince o devleti temsil eden bir kurum olması düşüncesiyle *Türkiye Büyük Millet Meclisi* kuruldu. Adındaki *"Büyük"* sözcüğü, bu kurumun bütün meclislerin üstünde bir gücü temsil ettiğini gösteren bir sözcüktü. Bunun da ne anlama geldiğini anlamayanlar bulunduğu, çok geçmeden, Meclisin niteliği soru nu tartışılınca açığa çıktı. , ,

Böyle bir meclisin yetkileri, görevleri ne olacaktı? Bu sorun, meclis için bir *Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu* (Temel Örgüt Kanunu) yapılmasına gelindiği zaman ortaya çıktı. Birçoklarınca 1876 Kanun-ı Esâsîsi hâlâ yürürlükte sayıldığı için böyle farklı bir terim kullanılıyordu. "Teşkilât-ı esâsiye" terimi, "kanun-ı esâsî" teriminin, daha önce gördüğümüz "tanzimât-ı esâsiye", "nizâmât-ı esâsiye" terimlerinin yeni bir yavrucağıdır.

1876'daki hazırlanışta olduğu gibi bu kanunun hazırlanışı da karışık eğilimlerin çarpışmalan altında, anlam ve amaç belirsizlikleri içinde ve kısa sürede oldu. Yalnız bir farkla: Birincide karmaşalar arasında ne istediğini bilen ve son sözü söyleyen Abdülhamit, ikincide Mustafa Kemal olmuştur. İkisinin kişiliği arasındaki tam karşıtlık bize çok şey anlatacak niteliktedir. .

1876 Anayasası'na etki yapan görüşlerin niteliğini onun ürünü ışığı altında nasıl kavramaya çalışmışsak, burada da buna benzer bir yolla Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun yapılmasında ne gibi düşünlerin çarpıştığını yeni rejimin niteliğinin kesinleştiği aşamanın ışığı altında tanımaya çalışacağız. Bu yapılmadıkça, bu ilk aşamayı romantikleştirenlerin, "o meclis zamanında gerçek demokrasi vardı", "o zaman bir İslâm devleti kurulacaktı", "o zaman sosyalist bir rejim kurulabilirdi" gibi hayalleştirenlerin düştüğü yanılmalara, çatışmalan kişiler arasındaki kıskançlık, çekememezlik gibi şeylerle yorumlamalara düşmekten kurtulamayız. Özlemleri gerçek yerine koyarak düşünme huyunun ürünü olan bu gibi yargılar gerçeği yansıtmaz. Gerisinde, şimdiye dek incelediğimiz bir geçmişin yıkıntılarının koşulları bulunan bir toplumda liberal demokrasi, ideal teokrasi, sosyalizm ütopyası olanaklarını gerçek saymak böyle düşünerek yapılan yakıştırmaların ürünüdür.

İlk aşamadaki durumu eski islamcı, batıcı ve ulusçu görüşlerin geçirdiği garip bir dönüşümde görürüz. Bu defaki görünüş, 1908-1918 görünüşünün tersidir. Savaş sonrası olaylan ve emperyalizm-komünizm çatışması bu sözcüklerin 1919 öncesindeki anlamlarının altını üstüne çevirmişti. Temel Örgüt Kanunu'nu anlamamız için önce, yeni koşullar altındaki bu değişik görünüşü tanımamız gerekir.

Rusya'daki devrim, henüz Birinci Dünya Savaşı bitmeden, önce Çarlık İmparatorluğu'nun yıkılışı olarak, sonra emperyalist güçlere karşı, Osmanlı devleti üzerine yapılmış gizli anlaşmaları açıklayan ve çarlık devletinin Türk topraklan

üzerindeki isteklerini reddeden bir devrim olarak karşılandı. Bu iki neden yüzünden bu karşılayış doğal olarak daha o zamandan olumlu bir karşılayış olmuştu. O zamanki koşullar altında olumlu bir karşılayış olmakla birlikte bunun ulusal bir devlet kurma sorunundaki anlamsal sonuçlarının sınırlan vardı. O zaman Osmanlı tmparatorluğu'nun sahipsiz parçası olan Anadolu'nun işgal altında olmayan parçasında ne bir işçi sınıfı, ne ayaklanmaya hazır köylü, ne de onun ne olduğunu bilen aydın vardı. Komünizm, daha doğrusu o zaman daha çok kullanılan deyimle Bolşeviklik yalnız halk arasında değil, okumuşlar arasında bile ancak bir tecessüs konusu olan görülmedik, duyulmadık bir muammaydı. Baü'da, hattâ Rusya'nın kendisinde bile herşey kesin bilinmiyordu. O zamanki Türkiye'nin kimi kişilerini bu devrimi ve rejimini daha öğrenmeden olumlu bir tutum almaya zorlayan asıl güç, sosyalist bir rejim kurma isteği değil, emperyalizm baskısı altında ve imparatorluk, saltanat, hilâfet ve Turan özlemleri gibi hayaller yerine, Türk halkının çoğunlukta olduğu ve Ulusal Pakt'ta belirlenen topraklarda ulusal iradenin egemen özgürlüğüyle kurulacak bir devletin Baü devletleri tarafından tanınması isteğiydi.

Rusya'da kurulan rejimde de, Türkiye'deki direniş akımının yeni bir rejime doğru mu gideceği, yoksa saltanat ve hilâfet için mi dövüşüldüğü, böyle değilse nasıl bir rejim çıkacağı henüz bilinmeden, başlayan ulusal direniş eylemleri yüzünden olumlu bir ilgi vardı. Denildiğine göre Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışından sonra, belki mayıs-haziran arası bir tarihte, Rusya'daki rejim onunla ilk tanışmayı sağladı.[7] Bu yoldaki çabaların, o daha İstanbul'dayken başladığını söyleyenler de vardır. Bu tanışmada beliren noktalar, emperyalistlere karşı direnildiği takdirde ulusal nitelikte bir direnişin destekleneceği ve kurulacak devletin niteliğinin Türk toplumunun kendi koşullarına göre ve ancak Türklerin kendi iradeleriyle belirleneceği noktalardır.

Sözünü ettiğimiz Wilson doktrininin ilkeleri, Sovyetlerle Almanya arasında yapılan Brest-Litovsk Banş Antlaşması üzerine 8 Ocak 1918'de yayımlanmıştı. Bu doktrinde Birinci Dünya Savaşı sona erince yenilen devletlerin egemenliği altında olan halkların siyasal durumunu düzenlemede bir ilke olarak alınacak olan ulusal irade ilkesi vardı.[8] Bunda Osmanlı devletini ilgilendiren yan, yönetimi altındaki milletlerin kendi rejimlerini kendi halklarının isteğine göre kurma özgürlüğü fikridir. Fakat bu prensip Ankara'da, "egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur" tezine dayanarak kurulacak bir devletin varlığını kabul edemezdi. Çünkü bu doktrinde ulusal irade özgürlüğü ve ulusal egemenlik ancak iki koşulla kabul ediliyordu: a) Ulusal özgürlük, var olan siyasal düzende devrimci bir değişmeyi kapsamayan bir özgürlük olacaktı, b) ya da savaşın mahkûm ettiği devletlerin (Alman-

ya, Avusturya-Macaristan, Osmanlı tmparatorlukları'nın) egemenliğinden çıkacak kavimler, kurulacak Uluslar Birliği'nin (Cemiyet-i Akvam) saptayacağı bir devletin vasiliği altında kendi siyasal düzenini kurabilecekti.

Bu iki koşulun ikisi de, ona bir cevap olan Ulusal Pakt bildirisine ve ulusal kurtuluş savaşı davasına aykırı olduğu halde, İstanbul devleti için bir nimetti. Wilson ilkesi, var olan bir siyasal egemenliğe aykırı olan, devrimci olan bir rejim kabul etmediği için, Osmanlı saltanatı ve hilâfeti garanti edilmiş oluyordu. Bunun dışında Anadolu ve Trakya topraklarını düzme istatistiklere dayanarak benimseyen bir alay Rum, Ermeni, hattâ Çerkeş vb. kavimlerin örgütlerinin öyle istekleri vardı ki, VVilson doktrinine göre bu istekler kabul edilince (bu doktrindeki ulus ilkesi bunlara uyar), Türklere daha sonra Sevr Antlaşması'nda sınırlan çizilen küçük bir bölgeye çekilmekten başka yapılacak bir şey kalmıyordu. Kimi ulusçuluklarda görülen bir hayal genişliğiyle Ermeniler öyle bir Ermenistan haritası çiziyorlardı ki, Mustafa Kemal gibi kişiler için Wilson doktrinine güvenmek ulusa hıyanetten başka bir şey olamazdı.

Fakat bu kadar basit ve açık olan bu neden, Mustafa Kemal'in önderliği altındaki tutumu karalamak isteyenlerin eline bunun Bolşeviklik demek olacağını iddia etmek gibi bir silâh veriyordu. Bu silâhın kullanılışı, 13 Eylül 1919'da Sivas Kongresi'ne gelen bir Sovyet mesajının okunması, daha sonra BMM'nin açılışından üç gün sonra Mustafa Kemal'in Sovyeüer'le ilişki kurulmasını teklif eden mesajının gönderilmesiyle başladı. 9 Mayıs 192O'de Meclis'te yeni bir mesajın okunması, ondan iki gün sonra Moskova'ya ilk görevlinin yola çıkması, aynı ay içinde oradan Ankara'ya bir görevli yollanması gibi henüz daha gösteri niteliğindeki olaylarla[9] Sovyetlerle asıl antlaşmanın yapıldığı zaman arasındaki süre içinde bu iddialar daha da güçlendi. Dikkat edersek görürüz ki bu süre, aynı zamanda BMM'nin yasal niteliğinin belirmesinin Meclis'te tartışıldığı zamana rastlar!

İşte, ulusal kurtuluş savaşı akımında ilk siyasal ve düşünsel ayrılık, bu sıralarda ve sözünü ettiğimiz ilişkileri sömürmek isteyen iddianın etkisi altında gerçek niteliği çarpıtılmış olarak bize kadar gelen bir sorun üzerinde başladı. Ulusal kurtuluş akımına 1920'de katılmış olan Halide Edip'in niteleyişine göre, buayrılık "Doğu ülküsü" yanlılanyla "Batı ülküsü" yanhlan arasındaki görüş farkında kendini gösteriyordu.[10] Birinci deyimle ne anlaşıldığını,-BMM'nin o zamanki tartışmalarında konuşan, Meşrutiyet dönemi sonlarına doğru yan İslamcı, yan ulusçu bir iki yazısı çıkmış olan Besim Atalay adlı genç bir üyenin sözleri şöyle yansıtır: "İki büyük akımın karşılaştığı bir yerde bulunuyoruz. Biri, dinlerin beşiği olan Doğu'dan, öteki istibdat, zulüm ve saldın kaynağı olan Bati'dan geliyor. Biz hangisine katılacağız? Gladstone'un çocuklarının süngüleri altında mı yaşayacağız, yok-

sa bize uzatılan ele mi döneceğiz?" Bu sözler, "Doğu'ya, Doğu'ya" sesleriyle karşılanmıştı.[11]

Doğu ve Batı terimlerinin anlamlarında tersine bir dönüş olmuşa benziyor. Gerçi geçmişte de kimi İslamcılar, kimi ulusçular arasında buna benzer ortak bir görüş vardı. Fakat şimdi Batı'nın niteliği, saldırgan emperyalizmle ikizleşmiştir.ayrıca, bu Batı'nın, Doğu'nun sömürülen halklarının gücü önünde bir gün eğileceği umudu bir inanç olmaya başlamıştı. Bu inancı, Meşrutiyet döneminin İslamcı şairi Kurtuluş Savaşı'na katıldıktan sonra yazdığı ulusal marşa da geçirmiştir. Reşit Paşa'nın *sivüizasyon usûl-i mergubesi* deyiminin yerini *tek dişi kalmış canavar* imgesi almış oluyordu.

Fakat, terimlerin bu başaşağı oluşuna bakarak bu dönemin batıcılarını devrimci, doğucularını da tutucu ya da dinci olarak tanımlamakta çekingen davranmalıyız. Durum, bunun tersine gözükmekle birlikte, bu da tümden doğru değildir. Gerçekte, ne Batı yanlılarının, ne de Doğu yanlılarının ulusal akımın siyasal yönünün, iç rejiminin iki baş sorunu üzerine belirlenmiş, kesin bir görüşü vardı. Ulusal kurtuluş savaşının siyasal yönünün ne olacağı sorunu Batı-Doğu karşıtlığı sorunu gibi gözüktüğü halde, yasal sorun ya da iç rejim sorunu saltanat-hilâfet ile ulus egemenliği karşıtlığı sorunudur. Bizim konumuz açısından da önemli olan bu sorundur.

Öyle gözüküyor ki, başlangıçta *batıcılar* hem zorunlu gördüklerinden hem de devrimcilik saydıklan yeni bir rejim kurulması eğiliminden kaçınmak için Batı devletleriyle uzlaşılması yanlısı olanlardır. İlk zamanlarda bu istek *mandat* ve Wilson ilkeleri, Amerikan himayesi gibi sorunlarla ilişkili görülmekle birlikte Mustafa Kemal, sorunu saltanat ve hilâfetin kaldırılması, onlardan bağımsız ulusal egemenliği ortaya atması aşamasına getirdiğinde buna karşı tutum almalân bunun böyle olduğunu gösterir. Batıcılar, çağdaş uygarlığa uyan bir rejim kurulması yanlılan değil, Meşrutiyet rejimini saltanat ve hilâfetiyle birlikte tutmak üzere Batı'ya el uzatma yanlısı olanlardır.

Fakat doğucu yanın görüşü de belirli değildi. Halide Edip, bunların görüşünü şu belirsiz sözlerle tanımlar: "Bu görüş Doğu'ya uygun, daha elverişli bir durum için beslenen, baskı altında kalmış özlemlerden doğan fikirler toplamıydı. Bu fikirler, doğal olarak, Rus Devrimi'nin çok etkisi altında kalmıştı." Ona göre bu fikirler toplamına girenlerin sayısı da az değildi. Bu grubun önderi olarak Meşrutiyet aydinlarından biri olan Hakkı Behiç'i anar. Adını özellikle andığı bir başkası Hikmet Bey (Bayur) için: "O, büsbütün gönlüyle Türkiye'nin Bolşevist olmasını özlüyordu" der. Fakat Halide Edip'in tanımlarından bu kişilerin gerçekte "bolşevist" bir rejim mi istedikleri, sadece devrimci bir rejim kurulmasını mı istedikleri, yoksa

Rusya ile emperyalizme karşı işbirliği kurulmasını mı istedikleri belli değildir. İşçi ya da köylü ile en küçük bir ilişkisi bile olmayan sadrazam torunlan ve okumuş kişizadeler arasında geleceğin rejiminin komünizm olacağı hayalini besleyen gençler bulunsa bile bunların özlemleri toplumda temeli ya da desteği olmayan hayalciliklerden öteye bir ağırlık taşımıyordu.

Gerçekte doğucularla batıcılar arasındaki asılayrılış o zaman henüz ciddî bir aşamaya gelmemiş bulunan Sovyetlerle dostluk sorunu üzerine değil, daha gerçek sorun olan Osmanlı devletindenayrı *bir hükümet kurulması* sorunu üzerineydi.[3] Bu konu üzerine yazanların yanılmalarının ve bizi yanıltmalarının nedeni, görüşayrılığının komünizm ideoloji ve rejimine karşı nasıl bir tutum alınacağı sorunu üzerine değil ulusal rejim sorunu üzerine çıktığına dikkat etmemiş olmalarıdır. Görüşlerin ayrılması, karşıtlaşması, çatışması komünist bir rejim kurup kurmamak üzerine değil, hükümetin ve Meclis'in niteliği yani Anayasa sorunu üzerinedir. Batıcıların, Batı temellerine dayanan bir rejim yanlısı olduklan için Sovyet sisteminin alınışına karşı olduklan yolunda Halide Edip'in belirsiz tanımlayışı daha sonraki olayların ışığı altında inandıncı değildir; çünkü bunların Cumhuriyet'in ilânına hattâ ondan biraz sonrasına kadar süren siyasal çabalarında Yeni Osmanlıların görüşünden daha öteye giden bir rejim istediklerini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Batı yanlılığıyla kastedilen şey, müttefiklerin kabul edeceği sanılan bir dış siyasa, örneğin *mandat* sistemini isteme, Amerikan himayesini çağırma, ya da düşmanla uzlaşma yoluna giderek Batı devletlerinin daha Birinci Dünya Savaşı sona ermeden bütün diplomatik eylemlerinin asıl hedefi haline getirilen *Sovyet Devrimi'ne karşı dönme* tutumu olabilir. Savaş süresi için gerekli siyasal rejim konusunda bunların Meşrutiyet, saltanat ve hilâfet rejimlerinin tutulmasından öteye giden bir görüşleri yoktur ve Mustafa Kemal'e karşı oluşlarının asıl nedeni onun bu rejimi bırakmaya doğru giden bir tutumu olmasıdır. Şu halde, asıl çatışma konusu kapitalist ya da sosyalist bir rejim kurulması üzerine değil, sadece savaşı yürütecek geçici bir hükümet kurulmasından öteye gidilmemesi tezi üzerinedir. Batı ile uzlaşıldıktan sonra mevcut meşru rejime, saltanat-hilâfet rejimine dönülebilir ve dönülmeliydik

Bu yönde gidilmeyecek olursa, kurulacak yeni bir rejimin bir sovyetizm ya da komünizm yönüne gitmek demek olacağı iddiası işte bu çevrenin yaydığı bir iddiadır.[12] Birçoklarınca o zamanki düşün açısından ulus egemenliğine dayalı, saltanat ve hilâfetten kopmuş bir rejim kurmak sosyalist bir rejim kurmak kadar

a Bu tümcenin yanına, "Böyle olduğunu anlarsak, o zaman önceki paragrafta [Berkes, ilk baskıda burada sayfa kesildiği için, "sayfa" demiş] sözü edilen belirsizlik aydınlanır" notu düşülmüş, b "Dönülebilir ve" sözcükleri kenara eklenmiş.

aşın devrimci bir işti. Bu eğilim bize 1876'daki sadrazamın kanun-u esâsî yanlısı olanları *roıgelukla* (kızıllıkla) suçlamasını hatırlatır. O zaman olduğu gibi şimdi de teokratik bir saltanat-hilâfet rejimi yanlısı olanlar, onun dışında herhangi bir rejime yönelmeyi aşın bir sol eğilim sayıyorlardı. Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun yapılışı bunalımı geçtikten sonra saltanat, daha sonra da hilâfet sorunlan ortaya çıkınca bu *batıcılara şeriatçıların, İslamcıların, hilafetçilerin ve eski İttihatçıların katılmasıyla Mustafa Kemal'e* karşı geniş bir cephe kuruldu ve çeşitli yönlerden onu ortadan kaldırma çabalarına da girişildi.[8]

BMM'nin niteliği üzerine başlıca *üç görüş* belirtilmekteydi: Birincisi, bu Meclis ancak savaş süresince kurulmuş geçici bir meclis olabilir görüşü; ikincisi, Meşrutiyet parlamentosunun sürgünde bir devamı ya da geçici olarak onun yerini alan bir meclis olabileceği görüşü (bu görüşte bulunanlar içinde İstanbul'daki padişah yerine bir sultan naibi ya da bir halife vekili bulunmasını düşünenler de vardı); üçüncüsü, egemenliğin artık ulusa geçtiği, Meclis'in ulus adına yasama ve yürütme yetkileri olan yeni bir meşru devletin meclisi olacağı görüşüdür. Birinci ve ikinci görüşte olanlar için üçüncü görüş meşru olmayan bir rejim kurmak, Mustafa Kemal'in diktatörlüğü altında bir *halk cumhuriyeti* kurmak gibi devrimci bir yol açmak demekti.

Dikkat edersek görürüz ki Sovyet modelini alma sözleri, Meclis'in kendi niteliği üzerindeki tartışmaların çıktığı zamana rastlar. Halide Edip'e göre, Mustafa Kemal'in kendi yakınlarına açıkladığı ve sonra değiştirilmiş biçimiyle kabul edilen taslağın yazan "doğucu" denen grubun ileri gelen bir temsilcisiydi. Ne asıl, ne de değiştirilmiş biçiminde bu tasarının Sovyet sistemiyle bir aynılığı olmadığına göre baücı grup adına yapılan iddialar, o zaman sosyalist bir rejim kurmak şöyle dursun, ulus egemenliğine dayanan yeni bir yasal rejimin bile ne denli yadırgandığını gösterir. Saltanat ve hilâfetli meşrutiyet rejimini Batı modeli sayanların ulus egemenliğine dayalı bir rejimi Sovyet rejimi saymalan şaşılacak bir şey değildir. Gerçekten böyle bir şey, meşru Osmanlı saltanat ve hilâfetine isyan, yüzyılların büyük geleneğinden kopma demekti. Bu, şimdiye kadar gördüğümüz dönemlerin hiçbirinde girişilmemiş ölçüde bir devrimcilikti.

Bu dönemdeki komünist akımı ve partileri konusunun, daha sonraları hayli spekülasyon ve sömürü konusu yapılmasının başlangıçlan da Ankara'da kurulan Meclis ve hükümetinin İstanbul'daki meşru hükümet karşısındaki siyasal ve hukuksal durumu üzerine çıkan bu devrimci görüşü yanlış anlamada ya da yanlış

a Vurgular sonradan eklenmiş ve yanlarına önce "MC'Ier" notu eklenmiş, sonra başka bir kalemle başına ve sonuna ek yapılarak not, "Demek ki MC'Ier daima var" haline getirilmiş [MC = Milliyetçi Cephe]. . ...

göstermede yatar. Daha sonra, önce telmih yoluyla, daha sonraları ise, özellikle 1940-1950 döneminde, açıkça bütün Mustafa Kemal düşmanları Kemalist devrimlerin komünizmden alındığı iddiasını yürütmüşlerdir. O zamanki ve daha sonraki Sovyet yazarlarının ve ulusal kurtuluş savaşını Osmanlı tarihi çerçevesi içinde doğrudan doğruya incelemekten ziyade Sovyet Devrimi konusuna değgin bir olay olarak alan Batı yazarlarının bu birincilerden aldıkları bilgilere dayanarak yazdıklarının da bu spekülasyonlara katkısı olmuştur. Bu Sovyet ve Batı yazarlarına göre Anadolu'da işçi ve köylü emekçi sınıfının başlattığı bir komünizm akımı vardı; bir Osmanlı paşası olan Mustafa Kemal, Sovyetler'den yardım sağladıktan sonra bunları soysuzlaştırma ya da yok etme yoluyla önlemiştir. Böyle bir iddianın gerçeklik derecesini anlamak için önce olayların kronolojisine, sonra da bir haritaya azıcık dikkatle bakmak yeter.

O zaman, ilk önce bu varlığı söylenen akımların yeni bir rejim kurulması sorunu etrafındaki çatışmaların yoğunlaştığı bir zamana rastladığını görürüz. Sovyetler'den yardım sağlama işi, anayasa düzeyindeki ilk önemli bunalım geçtikten sonra gelen bir olaydır. Sovyetlerle antlaşma 16 Mart 1921'de olmuş, bunda iki yan birbirlerinin rejimlerini karşılıklı tanıdıklarını açıklamışlardır. Asıl Sovyet yardımı ve BMM hükümetinin maddî desteklenmesi ise ancak 1921 yazından sonra başlamıştır. Nitekim, şimdi gözden geçireceğimiz anayasal kuruluş konusu etrafındaki bunalımın sonuçlandığı 20 Ocak 1921'den sonraki haziranın 28'inde Mustafa Kemal, Sovyet temsilcisine kesin ve açık olarak şunu bildirmiştir: "Kurduğumuz hükümet şekli ülkemizin koşullarına, toplumsal eğilimlerine ve halkın ihtiyaçlarına tamamıyla uygun hükümet şeklidir."[13] Bu Sovyet yardımı başladığı zaman Ankarâ'daki rejim artık biçimini almış bulunuyordu. Sovyet önderleri de bu rejimin sosyalist ya da komünist bir rejim olmadığını kesin olarak biliyorlardı.

Haritaya bakmanın bize öğreteceği öteki gerçek de şudur: O zaman Türkiye'de işçi sınıfı, hattâ burjuvazi denebilecek kişilerin yoğunlaştığı bölgelerin hepsi işgal altındaki bölgelerdir. Bunların en önemlisi olan İstanbul'da işçi sınıfı adına yapılan girişimler siyasal davalar etrafında olmaktan çok işçi ücretleri ve yaşama koşullanyla ilgili istekler etrafında toplanır. İşgal altında olmayan yerlerdeki tek istisna Eskişehir'dir ki, burası da işgal tehlikesi altındadır ve daha sonra, 1921 mart sonlarında işgal edilmiştir; hem de burada, Ankarâ'daki hükümete karşı bir işçi savaşı bulunduğunu gösteren bir alamet yoktur. Eskişehir'in, işçi hareketi olduğu iddia edilen olayların yoğunlaştığı bölge olarak sivrilmesinin altında yatan asıl gerçek, komünizm perdesi altında Mustafa Kemal'in önderliğine karşı çevrilmiş komplolardan bir tanesinin oradaki bir çeteci örgütün gücü etrafında kümelenmesidir. Geri kalan yerlerde ise devrimci bir köylü ya da işçi akımı olduğunu

gösteren hiçbir olay olmadıktan başka, köylü devrimciliği sayılan olaylar ne bir köylü ayaklanması, ne de devrimciydi. Tersine, şeriatçıların, halifecilerin, belki de düşman güçlerinin kışkırttığı ve Mustafa Kemal'in kurma halinde olduğu orduya karşı çevrilmiş olan olaylardır.

Bütün bunların en tipik olarak düğümlendiği olaylar" *Yeşil Ordu"* adıyla tanınan bir örgüt etrafında döner. Sözünü ettiğimiz iki kaynaktan gelen görünüşe göre, bu örgüt bir köylü ve işçi devrimciliği örgütüydü. Amerika'da bu konu üzerine yazan Ivar Spector, yalnız Rusça kaynaklara dayanarak 1919'da Anadolu'nun birçok yerinde komünizm yanlısı *köylü akımları* olduğunu ispatlanmış bir gerçek gibi kabul ederek, 192O'de BMM'nin kuruluşundan sonra bu akımların Yeşil Ordu örgütünde yoğunlaştığını ileri sürer. İngiltere'de Bolşevik devriminin en tanınmış tarihçisi olan E. H. Carr da aynı kaynaklara dayanarak bu örgütün, kökleri toprak sorununda olan güçlü bir köylü akımının yaratısı olduğu inancındadır. Ona göre, bu Yeşil Ordu az topraklı ya da topraksız köylülerin örgütüydü. Türkçe kaynaklarda ise bu örgüt ya bir muamma ya da bir efsane olarak gözükür. Son zamanlarda sosyalist akımların geçmişi üzerine uyanan ilgi dolayısıyla çıkan maksatlı yayınlar da, Ankara'daki siyasal dramın sorunlarının perspektifi içine konmadan yazılmış olduklan için efsaneyi daha da şişirmişlerdir.[3]

Yeşil Ordu olayının az sonra değineceğimiz bir efsane yanı olmakla birlikte, gerçek yanını *Nutuk* açıkça anlattığı halde bir muamma gibi gösterilmesine devam edilmesi anlamlıdır. Bunun Mustafa Kemal'in önderliğine ve düzenli bir ulusal ordu kurma çabalarına karşı çevrilmiş bir tertip olduğu açıklanmak istenmiyor. Yeşil Ordu'nun gerçek olan yanını doğru olarak sergilediğinden kuşkumuz olmayan Atatürk'ün anlatışı, yukarıdaki varsayımlara dayalı iddiaların tersini gösterdiği gibi, Yeşil Ordu etrafında halkalanan ihtirasların yalnız rejim ve anayasa sorunuyla değil, aynı zamanda ordu sorunuyla da ilgili olduğunu gösterir.

Düşmanla savaş konusunda ilk direnme deneylerinden kalma çete savaşı görüşüyle strateji ustası bir general olarak Mustafa Kemal'in görüşü arasında tam bir karşıtlık vardı. Biraz romantikliğe, biraz kabadayılığa kaçan kişiler, aşağıda değineceğimiz siyasal çıkarlan düşünenler ile, ya Arif Oruç gibi sıradan bir serseri ya da Çerkeş Ethem gibi eşkıyalığa yatkın kişiler arasındaki görüşe göre, ulusal kurtuluş savaşı çetelerle kazanılabilecekti. Çünkü erler subayların komutası altında savaşmıyorlardı. İlk Meclis hayli romantikleştirildiği için örtülü tutulan nokta,

a Burada ağır bir dille kastedilen yayın için bkz. Mete Tuncay, *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925)*, 4. baskı, 2 cilt (İstanbul, 1992); ayrıca bkz. Mete Tuncay, *Mesai-1920. Halk Şûralar Fırkası Programı* (Ankara, 1972) \t *Eski Sol Üzerine Yeni Bilgiler* (İstanbul, 1982).

BMM'nin birçok üyesiyle onların çevrelerinin de bu görüşe candan katıldıklandır. Mustafa Kemal için ise düzenli yeni bir hükümet kurmak gibi düzenli normal bir ordu kurmak da şarttı. Üstün silâhlarla donanmış bir istilâ ordusuna üstün strateji planıyla yönetilecek üstün bir komuta birliği altındaki bir orduyla karşı konabilirdi. Nitekim öyle oldu.

Böyle bir ordunun geliştirilmesine halk arasında etkili olmaya başlayan din, şeriat, hilâfet ve saltanat kaynaklı propagandalar ve ayaklanmalar önemli bir engel olmaya başlamıştı. Bu ayaklanmalar toprak isteyen köylülerin isyanları değil, tersine II. Mahmut zamanından beri siyasal güçleri kırılmakla birlikte ekonomik güçleri hâlâ yaşayan eski derebey ve ayanın artıklan olan toprak ağalarının, bölgesel eşrafın ve bir de tarikatçüarın, "beklenen mehdî'lerin çıkarttığı isyanlardı. Gerilla çetecilerinin bunları bastırma çabalan, ulusal savaşı bırakıp bir de iç savaş yönüne dönülmesi tehlikelerini taşıyordu. Bir militer örgüt olmaktan ziyade, ordudaki bozgunculuk eylemlerini önleyecek, ulusal bir beraberlik propagandası yürütecek bir örgüt olarak Mustafa Kemal'in anladığı Yeşil Ordu bu hikâyenin gerçek yanını gösterir.

Hikâyenin efsane yanını *Nutuk,* doğrudan doğruya açıklamamakla birlikte dolaylı olarak gösterdiği gibi, onunla ilgisiz gibi gözüken birtakım olaylar üzerine edinilen bilgiler verir: Bu örgüt, ikinci aşamasında kendisinden beklenen işin tam tersini güden güçlerin siyasal aracı olmaya başlamıştı. Yeni bir rejim, ulusal bir ordu, Mustafa Kemal'in hem siyasal hem militer önderliğine karşı olan ne kadar batıcı yani meşrutiyetçi, hilafetçi, çeteci ve (sanımıza göre en önemlisi) ne kadar eski İttihatçı varsa, hepsinin paylaşık olarak şişirmeye, başka bir bölüğü Enver Paşa'yı yeni bir kurtancı olarak efsaneleştirmeye çalışıyordu. Bugün artık biliyoruz ki Meclis içinde ve dışında Enver Paşa'yı iktidara getirme işine koyulmuş geniş bir İttihatçı komplosu vardı.

Yeşil Ordu'nun efsane yanı, işte bu komplo gelişirken Kafkasya'da Enver Paşa' nın bir *İslâm ordusu* kurduğu yollu propagandalar sırasında doğdu. Bu propagandaya giren unsurlar şunlardır: Sovyet önderleri Enver Paşa'yı destekliyorlar; onların yardımıyla Azerbaycan ve Kafkasya'da bir İslâm ordusu kuruluyor;[14] bu İslâm ordusu Anadolu'ya gelerek, emperyalistlere karşı saltanat ve hilâfeti kurtaracak; aynı zamanda bütün İslâm dünyasını birleşik bir cephe altında ayaklandıracak; Enver Paşa Cezayir'den Hindistan'a kadar bütün Müslüman ülkelerinin temsilcilerinin kurduğu bir örgütün başındadır. Halbuki Mustafa Kemal diktatörlük peşindedir; amacı sadece kendi diktatörlüğü altında bir yönetim kurmaktır. Hanedan kurma peşinde olduğunu ileri sürenler de olmuştur.

Bütün bu inançların altında bir gerçek payı olduğu sanısını veren bazı görüşler de yok değildi. İstanbul'da, Ankara'da, hattâ Meclis içinde Enver Paşacı Itti-

hatçılar hâlâ önemli yerleri tutuyorlardı.[15] Gerçekte Enver Paşa'nın kendisi önce Rusya'da, sonra Kafkaslar'da birtakım eylemlerde bulunuyordu. Gerçekte onun çevresiyle içerideki Ittihaçılar arasında yoğun bir ilişki başlamıştı. Gerçekte Enver Paşa'nın bir İslâm mücahiti olarak dünya sahnesine çıkması için biricik koridor Anadolu'ya geçen yoldu. Gerçekte Mustafa Kemal'in tutumu birçoklarına dinsizlik ve diktatörlük olarak gözüküyordu. Yeşil Ordu'nun efsaneleşmesi bu hayallerin yoğunlaştınldığı ya da eski İttihatçı Turancılığının yeni bir kılık aldığı döneme rastlar.

Efsanenin başlangıçlan da Birinci Dünya Savaşı döneminde Enver Paşa'nın ilişkili olduğu kimi kişilere kadar gider. O zaman Çarlık Rusyasını çökertmek için içeride ayaklanmalar çıkartma projesinin bir tanesi Ukrayna'da isyan çıkaracak Ukraynalı ve Kafkasli gönüllülerden derlenecek bir ordu kurulması projesiydi. Yeşil Ordu işte bu gerçekleşmemiş olarak kalan ordunun adıdır. O zaman İstanbul'da derlenmesine girişilen bu ordu, düşman hatlan gerisinde gerekli bozguncu eylemler için eğitilmiş kişiler bulunamaması yüzünden militer bir örgüt olarak kurulamamakla birlikte, adı kalmıştı.[a]

Enver Paşa'nın Almanya'ya gittiği zaman ilk ilişki kuracağı kişilerin Birinci Dünya Savaşı zamanında Türkiye'de tanıdığı kimseler olması doğaldır. Bunların en önemlisi 15 Haziran 1920'de, yani BMM'nin açılışından az sonra, ve Sevr Antlaşması'nın imzalanışından az önce Almanya'da genelkurmay başkanı olan General Hans von Seeckt'dir (1866-1938); çünkü bu general aralık 1917'de Enver Paşa'nın yanma Osmanlı ordularımn genelkurmay başkan yardımcısı olarak atanan generaldir. Versailles'dan sonra müttefikler, Ş. S. Aydemir'in dediği gibi,[16] Alman topraklarında askerî muzika çalmayı bile belki yasaklamışlardı; ama von Seeckt için ordu sadece muzika çalmak değildi. Antlaşmanın yasaklama koşullan içerisinde kalmakla birlikte, Almanya'da ordu geleneğini yaşatmanın yollarını başarılı olarak uygulayan bir teşkilâtçıydı. Bu yollardan biri Krupp müessesesiyle birlikte Almanya dışındaki yerlerde askerî mühimmat fabrikalan kurmak, henüz el konmamış malzemeyi Bolşeviklere satmak, hattâ Rusya'da subay eğitim merkezleri ve mühimmat fabrikalan kurmaktı.[17] Von Seeckt'in bu gidişine Bolşevik düşmanı olan Hindenburg ve Ludendorff gibi eski generaller şiddetle karşı olmakla birlikte, 1922'de Sovyetlerle Rapallo dostluk antlaşmasını yapan o zamanki başbakan Joseph Wirth ile savaş sırasında Parvus ile dostluk kurmuş olan yeni dı-

a Enver Paşa'nın "Mütareke" dönemindeki etkinlikleri hakkında bkz. Masayuki Yamauchi, *Hoşnut Olamamış Adam-Enver Paşa* (İstanbul, 1995) ve Şehnaz Yılmaz, "An Ottoman VVarrior Abroad: Enver Pasha as an Expatriote", Sylvia Kedourie *iysy.),Seventy-Five Yearsçfthe Turkısh Republic* (Londra, 2000) içinde, s. 40-69.

şişleri bakanı Brockdorff-Rantzau bu tutumu destekliyorlardı. Enver Paşa Almanya'ya gidince, Bolşevik önderleri arasında Parvus ile ilişkisini tek kesmeyen Kari Radek ile birlikte Sovyetlerle von Seeckt ve Krupp arasında bağ kurmuştu. Enver ve Cemal Paşaların Afganistan, Rusya, Türkiye ve Almanya arasındaki faaliyetlerinde dayandıktan destek bu bağdır. Enver Paşa, Mustafa Kemal Paşa'ya, "Bolşeviklere Almanya'dan yardıma ben tavassut ettim" diye yazışı, temelsiz bir övünme değildi. Bolşevik liderleri sırf bu yüzden Enver Paşa'yı tutmaya devam ettiler. Enver Paşa da bunu Mustafa Kemal'e karşı kullanıyordu. Eski İttihatçılar arasında da, emperyalizme karşı asıl savaşacak güçteki adamın Mustafa Kemal değil, Meclis'te de epey taraftan olduğu söylenen Enver Paşa olduğu inancı yaşıyordu, öteki bir rakip olan Çerkeş Ethem'in adamlan da Yeşil Ordu'daki bu karşıtlığı onun lehine çevirmeye çalışıyorlardı. Meclis'te ve dışında bulunan mukaddesatçılar da Mustafa Kemal'e karşı gelişen bu komployu destekliyorlardı.

Mustafa Kemal Paşa'nın, İttihatçı faaliyetlerinin kızıştığı dönemde Enver Paşa için çalışanlara karşı aldığı tutum,[18] nihayet bu beklenen ordunun başında içeriye girmeye kalktığı takdirde Enver Paşa'nın yakalanması emrini vermesi biçiminde somutlaşana kadarki olayların dönüp dolaşıp Yeşil Ordu'da düğümlenmelerini, tslâmlık'tan, halifenin kurtulmasından söz eden birtakım karışık fikirli komünist partileri de büsbütün karışık bir biçime sokar. Rusya'da kurulmuş bir komünist partisinin önderi olan Mustafa Suphi bile, Meşrutiyet döneminde Ittihatçı-ların ve Enver Paşa'nın düşmanı olduğu halde (Rusya'ya gitmesinden önce İttihatçılar tarafından hapse atılmıştı) ve Ankara'ya gelmek istediği zaman, "Mustafa Kemal Paşa'nın ne yapmak istediğini öğrenmek istiyoruz; öğrenebildiğimiz ka-darına katılıyoruz; biz de hilâfet ve saltanatın kaldırılması fikrindeyiz" dediği halde (bu son söz daha o zamandan asıl davanın ne olduğunu bize gösterir), bu esrarlı Yeşil Ordu örgütüyle ilgilenmiş, İttihatçılara ve örgütü ele geçirmeye çalışanlara karşı o da kendi örgütünün oraya sızmasını sağlamaya çalışmıştır. Fakat, Mustafa Kemal'le yazışmalardan, Ali Fuat ve Kâzım Karabekir'le görüşmelerden sonra Anadolu'ya ayak basar basmaz bu yüzden Trabzon'daki İttihatçı örgütü tarafından denize atılarak öldürülmüştür.

Bu dönemde, özellikle yabancı basında ve diplomaside bir "Ankara Hükümetinden söz edilmesine ve daha sonra Ankara'daki bu hükümette Meclis Başkanı, Vekiller Heyeti Başkanı ve nihayet üst yetkili Başkomutan olarak etkili olanın Mustafa Kemal olmasına bakarak bu hükümetin Mustafa Kemal'in hükümeti olduğunu sanmanın yarattığı görüş de Yeşil Ordu etrafındaki yarışmanın gerçek niteliğinin anlaşılmasına engel olmuştur. O zaman gerçi bir "Ankara Hükümeti" vardı; ama Mustafa Kemal bunda sadece yarışma halindeki güçlerden bir tanesiy-

di. Onun "Ankara Hükümeti"ndeki etkisi ve gücü arttıkça bütün öteki rakip güçler umuüarını onu altedecek bir güç olduğu sanılan Yeşil Ordu'ya bağlamışlardır.

Rusya, Enver Paşa, anti-emperyalizm, Mustafa Suphi, Çerkeş Ethem gerillacılığı gibi unsurlarla boyanarak bir komünizm akımı biçimine sokulan karışıklıkların altında yatan asıl sorun, sosyalist bir rejim kurulması sorunu değil, hâlâ Meşrutiyet dönemindeki şeriatçı, liberal, ttilâfçı, İttihatçı, Turancı ve Pan-lslâmcılar arasındaki eski kavgaların karmaşasının yarattığı bir sorundur. Bunların hiçbirinin görüşüne katılmayan *tek kişi* Mustafa Kemal'di. O, ne hilâfet-saltanat meşrutiyeti, ne İslâm ittihadı, ne şeriat devleti, ne Turancılık, ne de sosyalizm yanlısıydı. Bunların hepsi, daha sonra *Nutuk'ta* anlattığı gibi, ulusal kurtuluş savaşının gerçeklerine ve amaçlarına aykırı hayalci serüvenciliklerdi ve hepsine karşı da başanlı bir savaş yürüttü.

Mustafa Kemal'in Teşkilât-ı Esâsîye Kanunu'nun biçimini alışındaki ve istilâcı düşman ordusuna karşı ilk başanların kazanılışındaki rolü bütün bu hayal ve efsanelerin sönmesini sağladı. Artık Enver Paşa'ya ihtiyaçlan kalmayan Sovyet önderlerinin de Anadolu'daki akımın gerçek önderinin Mustafa Kemal olduğuna kuşkulan kalmadı; Enver Paşa'yı desteklemeyi bıraktılar; Mustafa Suphi'nin öldürülmesini diplomatik bir olay yapmadılar; Sovyet basınında Çerkeş Ethem bir kahraman olarak değil, adi bir eşkıya olarak gösterilmeye başlandı. İngiliz emperyalizmine karşı savaşmayı kendine ideal edinen fakat Sovyetler'ce bırakılan ve Mustafa Kemal'ce içeri girmesine izin verilmeyen[19] Enver Paşa, Pan-îslâm ve Pan-Turan hayallerinin yarattığı dilemmanın verdiği körlük içinde, Bolşeviklere karşı İngilizlerin silâhlandırdığı ve ayaklandırdığı Basmacıların komutanı olarak ölmek gibi hazin bir macerayla hayatına son verdi. Mustafa Kemal'in *Nutuk'ta* acı sözlerle eleştirdiği hayalcilerin başında o gelir.

Fakat Mustafa Kemal'in anayasal savaşının bu sadece birinci aşamasıdır. Daha aşılacak çok aşamalar vardı. Bu aşamada onun anti-emperyalizmi, bu ide oloji perişanlığı içindeki çevrelerin fiyaskolan arasında, farklı bir yönde gelişmeye başladı ve yukarıda değindiğimiz Batı uygarlığıyla Batı emperyalizmi arasında bir ayınm yapma olanağı bu deneyler sayesinde belirdi. Daha sonraki konuşmalarından bildiğimiz gibi, Mustafa Kemal anti-emperyalistti; fakat bu, Türk halkını Troçki-Enver Paşa modeli bir dünya ölçüsünde savaş cephesine sokmayı gerekti recek bir anti-emperyalizm değildi. Böyle bir düşün Rusya'da da tutunmuş değil di. Daha realist önderler, kurduklan rejimi güçlendirecek yolda Batı güçleriyle an laşmalar yapma yoluna girmişlerdi.

Mustafa Kemal'e göre emperyalizmin suçunu yalnız Batı uygarlığına yüklemek yetmezdi. Sömürü hedefi olan uluslar, özellikle hâlâ Asya gelenekleri doğrul-

tuşunda yaşamakta direnen halklar, ulusluklarını bilmedikçe, geriliklerine gömülü kaldıkça, rejimleri ne olursa olsun üstün uygarlıklı toplumların sömürü ya da saldın hedefi olmaya mahkûmdurlar. Bu uluslar kendilerini çağdaş Batı uygarlığı düzeyine getirecek devrimlere girişmedikçe dünyada eşit hak ve güç sahibi olma iddiasında bulunamayacaklardır. Şu halde, onun açısından anti-emperyalizm savaşı Türkiye açısından bir çağdaşlaşma savaşıdır. Göreceğimiz gibi bunun ilk hedefi Osmanlı devleti ve onunla bitişik bütün örgütlerdir.

Bu görüşün, bu kitapta izlediğimiz çizginin doğrultusuna ne denli uygun olduğunu görmek güç değildir. Aynı zamanda bu görüşün başka uluslar uğrunda hayalleri bırakıp daha gerçekçi bir açıyla Türk toplumu için gerekli devrim görüşünü de içinde taşıdığını görürüz. Kurtuluş Savaşı kazanılır kazanılmaz doğan bayram havası içinde onun sert bir uyarıyla, "Asıl savaş şimdi başlıyor" deyişi çok kişiyi şaşırtmakla birlikte, onun bu aşamaya çok daha önceden ne kadar hazırlandığını bize gösterir. Bu deneylerden beliren görüşün ne olduğunu Mustafa Kemal'in kendi sözlerinden özetlenmiş olarak gördüğümüz zaman daha hangi güçlerle çatışma durumuna geldiğini, bu çatışmalar boyunca görüşünün nasıl aşama aşama açığa çıkmaya başladığını aşağıda göreceğiz.

Bize çarpıtılmış biçimiyle gelen asıl sorun etrafındaki başka kılıklı çatışmalardan Mustafa Kemal nasıl bir çözüm geliştirdiğini *Nutuk'ta.* şu sözlerle özetler: "Meclisin açıldığı ilk günlerde... içinde bulunduğumuz durum ve koşulları, yürütülmesini ve uygulanmasını uygun gördüğüm görüşlerimi bildirdim. Bu görüşlerimin başlıcası Türkiye'nin, Türk ulusunun sürdürmesi gereken siyasal ilke üzerineydi. Osmanlılık döneminde izlenen bildiğimiz siyasal tutumların hiçbirinin yeni Türkiye'nin siyasal yapısının tutacağı yol olamayacağını görmüştüm... Ulusları paylaşık ve genel bir ad altında birleştirmek, çeşitli halklan aynı haklar ve koşullar altında tutarak bir devlet kurmak parlak ve çekici bir siyasal görüş gibi gözükürse de, aldatıcıdır. Hiçbir sınır tanımayarak dünyadaki bütün Türklerin de bir devlet içinde birleştirilmesi gerçekleşemeyecek bir amaçtır... Pan-lslâmizm, Pan-Turanizm tutumunun başarılı olduğu, dünya sahnesinde uygulanabildiği tarihte görülmemiştir. Irk farkı gözetmeksizin bütün insanlığı kapsayan, dünyayı hükmü altına alacak ölçüde bir devlet kurma hırslarının verdiği sonuçları tarih gösterir... İnsanlara bütün özellik ve duygu bağlıhklarını unutturacak, onları tümden eşitlik ve kardeşlik içinde birleştirecek bir insanlık devleti kurma görüşü de özel koşulların bulunmasını gerektiren bir görüştür. Bizim aydın, uygulanabilir gördüğümüz siyasal tutum ulusal tutumdur. Dünyanın bugünkü genel koşulları çerçevesinde, yüzyılların kafalarda ve karakterlerde yoğunlaştırdığı gerçekler karşısında hayalci olmak kadar büyük bir yanılma ola-

maz... Ulusumuzun güçlü, mutlu ve süreli yaşamı için devletin tüm ulusal bir siyasa izlemesi, bu siyasanın iç örgütlenişlerimize uygun ve dayalı olması gerekir. Ulusal siyasa dediğim şeyin anlamı, gösterdiği şudur: Ulusal sınırlarımız içinde herşeyden önce kendi gücümüze dayanarak varlığımızı sürdürmek, ulusun ve ülkenin gerçek mutluluğuna, kalkınmasına çalışmak,... gelişigüzel büyük özlemler peşinde ulusu uğraştırmamak, harcamamak,... uygarlık dünyasından insanca karşılık ve dostluk görmeyi beklemek..."[20]

Bu sözler, 1876 Anayasası'ndan beri süren çeşitli görüşleri bir vuruşta iten bir görüş yansıttıktan halde ve ulusal egemenlik kavramına dayalı bir anayasanın gerektireceği yeni bir devlet kurulması sorununa gelindiğini bu denli açık gösterdikleri halde, kafalardaki sözcüklerin, kavramların anlamlarına temelden aykın olduklan için, birçok kişinin gözünde anlamsız sözlerdi; ya da o denli inanılamaz derecede köktenci bir görüş yansıtıyorlardı ki, komünizmin ne olduğunu doğru dürüst bilmeyenlerin gözünde Bolşeviklikten başka bir anlam taşımıyorlardı.

Bu çeşit anlam yanılmalarının örneklerini geçmişte de gördüğümüz için buna şaşmamak gerekir. Fakat büyük bunalım dönemlerinde çıkan bu anlam karmaşalarının belki en büyük zaran, sonraları spekülasyon ya da demagoji aracı yapılarak tarihin çarpıtılmış biçimde gösterilmesine yaramalarında görülür. Bunların etkilerinden kendimizi kurtarabilirsek, yalnız BMM'de değil, Mustafa Kemal'in yakın arkadaşlarının çevresinde bile görebileceğimiz anormallik şudur: Nazariyede hepsi Erzurum ve Sivas Kongreleri'nin yemin ve kararlarını, Ulusal Pakt bildirisi koşullarını kabul ediyorlar; hepsi Hakları Savunma blokundandır; öyle olduğu halde birçoğu egemenliğin kısıntısız ulusta olduğu ilkesinin açıklandığı aşamada bile bunun anlamlarını göremiyor; hâlâ saltanat ve hilâfet rejiminin yürürlükte olduğunu ve olacağını sanıyor. Mustafa Kemal'in yeterli bir önder olamayacağı ya da kişisel diktatörlük peşinde olduğu gibi bahaneler bu inançlarını örtecek perdelerdir, Böyle bahanelerle Mustafa Kemal'in Meclis Başkanı olduktan başka, geniş yetkili Başkomutan oluşunu önlemek için onu Türk topraklarında seçilme hakkı olmayan bir yabancı durumuna sokmak oyunlarına başvurulduğu bile olmuştur.

3. "Teşkilât-ı Esâsiye" Kanunu

Ulusal kurtuluş çabası döneminin asıl tartışma konusu olan sorununun bağımsız bir ulus olmaya en uygun düşecek rejim sorunu olduğunu belirttikten sonra, şimdi onu bu kitabın perspektifi içine getirip bu gelişmenin somut olaylarını ve aşamalarını daha yakından gerçek anlamlarıyla izleyebiliriz.

Nizam-ı Cedit deneyinin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra eski Osmanlı siyasal geleneği doğrultusunda olabilecek üç eğilimin varlığını görmüştük. İslâm-Osmanlı geleneğinin kendi içinden çıkarabileceği olanaklı alternatifler ya bir şeriat devleti kurma yönünde olabilir ya da yönetenle yönetilen arasında yasal bir sözleşmeyle bağlantı kurmak yönünde olabilirdi. İkinci yöndeki ilk girişimin nasıl başarısızlığa uğradığını gördük. Avrupa'da, özellikle İngiltere ve Fransa'da feodal rejimden temsilî rejime geçiş, yönetilenlerin temsilcisi sayılan aristokrasi, kilise ve üçüncü *etat* güçlerinin, hükümdarla halk arasındaki siyasal ilişkilerin toplandığı mekanizma aracılığıyla olmuştur. Osmanlı örneğinde ise, 1809-1825 dönemindeki değişmelerle, Avrupa'nın ancak *Ancien Regime* modeline benzer sayılabilecek bir aşamaya gelinebilmişti. Meydana gelen yasama kurumları siyasal güçlerin dengelendiği, hükümdar-halk arası bir mekanizma olmaktan ziyade, yine hükümdarın devletinin bürokrasi, ulemâ ve ordusunun temsilcileriydiler. Kanun-ı Esâsî deneyi ise, gerçek bir parlamenter rejim durumuna geçme çabası olarak büsbütün başarısız oldu. Aynı temsilciler halifenin dinsel despotizm rejiminin destekleri oldular. Meşrutiyet dönemi, parlamenter rejimi ikinci kez ve siyasal partilerle birlikte deneme dönemidir. Bu dönemde Osmanlı sisteminden temsilî bir rejim çıkarma olanağının bulunamayışının nedenlerini geçen bölümde gördük. Bu olumsuz nedenler iki grupta toplanıyordu: a) İmparatorluk yönetimi altındaki Müslüman olmayan "millet"lerin halklaşması ve uluslaşması; b) Müslüman Türk halkının ulusal amorfluğu, biricik kimlik ilkesinin din olması, bu dinin devlettenayrı bir ruhanî örgütü olmaması ve şeriat ve ulemâ dini olarak gelenekçiliği yürütmede devlet gücünün yerini alması. Birincideki halklaşma, uluslaşma gidişine karşılık burada dinselleşme gidişini görürüz. Fakat bu yöndeki eğilim de saltanatsız olarak siyasal basan kazanamazdı. Sırf bir İslâm devleti kurma eğilimi Osmanlı geleneğine olduğu kadar, onun yerine başka bir düzen kurma fikirlerinin de yabancı kaldığı bir eğilim olmuştur.

Görüyoruz ki Osmanlı geleneği doğrultusundaki alternatiflerin denenmesi bir *kısır döngüler tekrarlaması* biçimini almıştır. Son denemeye bir daha kalkışılacaktır. Fakat bu son deneme başanlı olursa ve hilâfet devletinin temeli Türk halkı olursa ve bu halk İslâm ümmeti dışında bir ulus birimi olursa, hilâfet devletinin anlamsızlığı meydana çıkmayacak mıdır? O zaman hem sosyalist rejim özlemi, hem de İttihat ve Terakki ideolojisine giren burjuva devleti kurma sorunu zamansız sorunlar değil midir? Şimdi asıl sorun "ulus"un siyasal bir bütün olarak varlığını koyma sorunudur. Her yanda olduğu gibi, bunun iki önkoşulu kendini savunabilmek, kendi gücü dışında bir gücün egemenliğini tanımamaktır.

İki yüzyıl süren deneylerin hepsinin 20. yüzyılda birer anakronizm haline geldiğinin artık anlaşılması, ulusal kurtuluş savaşı döneminin siyasal kurtuluşu-

nun en önemli başlangıç noktasıdır. Türk siyasal tarihinde bunu tüm açıklığıyla kavrayan ilk adam Mustafa Kemal olmuştur. Şimdi bunu göremeyenlerin çıkardığı güçlüklerin birer birer patlak verişi karşısında bu anlayışı eylem alanına getirme çabasının, bir "var olma ya da yok olma" döneminde "yok olan"dan "var olan"a geçişin hikâyesini izleyeceğiz.

Düşman istilâsına karşı savaşla bu alandaki savaş arasında sıkı bir bağlantı vardır. İkincinin kazanılması olanağı, birincinin kazanılmasına bağlıydı. "Nokta-i istinat" (dayanak) ne denli hazırlıksız, ne denli dağınık, düzensiz olursa olsun, eğer varsa ergeç kendini gösterecek bir güç olarak ulusun kendisinden başka hiçbir yerde olamazdı. Siyasal önderlikle militer önderlik arasında bir bağlantı kurulması zorunluluğu bundan doğar. Savaş yenilgiyle sonuçlandığı takdirde sözünü ettiğimiz görüş ve onu yürütenler yok edileceklerdi. İki savaş arasındaki bağlantıyı kuran ve yeni bir yetkenin doğum sürecini başlatan gücün bir âyân sınıfının, bir burjuva sınıfının ya da bir işçi sınıfının temsilcisi olmayan bir kişinin elinde toplanması Osmanlı-Türk tarihi çizgisinde büyük önemde bir olaydır. Despotik Asya imparatorluğunun yıkıntılarından çağdaş dünyanın doğrultusuna uygun olabilecek yeni bir ulus biriminde bir rejim kurulması, şimdiye kadar gördüğümüz aşamalardaki seçeneklerin hepsinden nitelikçeayrı olan bir yolu açma olanaklanna bağlı bir işti. Onun için, Cumhuriyet rejiminin kurulmasıyla sonuçlanan siyasal çabaların niteliğini kavramak, herşeyden önce, yepyeni bir işe, *öteki deneylerin tümünden ayrı bir deneye girişildiğini* anlamak ödevini bizden bekler. Bunu anlayamazsak, yalnız sözünü ettiğimiz önderliğin rolünü anlayamamakla kalmayız, meydana gelen rejimin ne denli güçlükler altında biçimini bulduğu ve bulacağı sorununu da kavrayamayız. Bu işte Atatürk'ün kişiliğinin ağırlığı, Cumhuriyet döneminin kuşaklarına bu rejimin hemencecik Mustafa Kemal'in emirleriyle kolayca yerine oturduğunu sanma eğilimi vermiştir. Böyle bir eğilim, ona ne denli alışıldığını gösterirse de, bunu yapıncaya kadar hendekleri atlamak istemeyen develerin inadı karşısındaki olağanüstü uğraşın bilincini zayıflatabilir. Halbuki, Cumhuriyetin ellinci yıldönümünde bile hâlâ o hendekleri atlayamayanlar vardır.

Yukarıda dediğimiz gibi, Cumhuriyet rejimi kadar yeni sayılan bir aşamaya gelindiği sanılan 1876 anayasa deneyini, onun sonuçlarına gelişte rolü olan görüşlerin ışığı altında tartışmıştık. Şimdi, Cumhuriyet rejiminin kuruluşuyla sonuçlanan tartışmaların geçirdiği evrimi de buna benzer bir biçimde gözden geçireceğiz. Yukarıda değindiğimiz gibi, bu aşamada Kanun-ı Esâsı deneyinde bulunmayan iki dış güç arası çarpışma olayının (emperyalizm ile komünizm çatışmasının) etkileri rol oynamakla birlikte, bunların iç yansımalan yine iç koşullara göre olmuştur. Sonucun belirmesine doğru asıl keskin rolü oynayan bu iç koşullardır.

Teşkilât-ı Esâsîye Kanunu etrafındaki tartışmaların başlamasıyla, her bunalım döneminde rastladığımız anlam karışıklığı, daha bu "Teşkilât-ı Esâsîye" deyiminin kendisinde başladı. Mustafa Kemal'in, Yeni Osmanlılardan ve Jön Türklerden farklı olarak ustalıklı adımlarla, büyük bir sabırla, fakat her adımda prestij desteğini genişleterek bu anlam belirsizliklerini aydınlığa kavuşturması onun oynadığı rolün en önemli yanıdır. Fakat bu rol aşama aşama belirdikçe hâlâ anakronik özlemler besleyenlerin karşıtlığı azalacağına çoğalmıştır. Bunun ne kadar sürdüğünü görelim.

Mustafa Kemal, Sivas Kongresi'nin seçtiği temsilciler heyetinin başkanı olarak bir meclis açılması için seçimler yapılacağını bildiren 19 Mart 1920 çağnsını hazırlarken, devrimsel bir işe adım atıldığını ilk bilen kişidir. Onu gerçekte Ş. S. Aydemir'in getirdiği yerinde bir deyimle "tek adam" yapan budur. İlk karşıtlığı ve anlayışsızlığı bu girişimde ilk sezen de o olmuştur. *Nutuk'taki* şu sözler bunu yansıtır: "Ben ilk yazdığım taslakta *meclis-i müessisan* (kurucu meclis) terimini kullanmıştım. İsteğim, toplanacak meclisin rejimi değiştirme yetkisini ilk anda elde etmesini sağlamaktı. Fakat bu terimin kullanılmasındaki isteği, gereği gibi açıklayamadığımdan, ya da açıklamak istemediğimden, halkın alışık olmadığı bir terimdir diye Erzurum ve Sivas'tan uyanldım. Bunun üzerine olağanüstü yetkileri olan bir meclis terimini kullanmakla yetindim."[21] Biraz daha aşağıda şu gözlemleri ekler: "(İstanbul'da) kapatılan Meclis üyelerinden kurtulabilenler ve vilâyet meclislerinden seçilecek ikişer üyeyle Meşrutiyet parlamentosunun eski biçimi ve niteliğiyle toplanmasını sağlamak için çalışmayı hiç düşünmedim. Tersine, büsbütün başka nitelikte ve yetkide daimî bir meclis kurmayı; tasarladığım devrimlerin aşamalarını bu meclisle beraber geçirmeyi düşünüyordum."[22]

Bu ilk muhalefet karşısında, *Kanun-ı Esâsı* tartışmalanyla *Teşkilât-ı Esâsîye* tarüşmalarını karşılaştınrsak, ikisinde de bu iki terimin bir dil ve anlam belirsizliği içinde başladığını görürüz. Fakat bu deneyde başrolü oynayan iki kişinin kişiliği arasındaki karşıtlığı kolayca görebileceğiz. Birincide rol oynayan Abdülhamit ile ikincide rol oynayan Mustafa Kemal aşağı yukarı aynı yaştadırlar. Birincisi etkileyici rolünü, kurduğu ağın bir köşesine çekilerek kafalan anlamsız sözcüklerle karışmış kişilerin birbirine düşmesini gözetleyen, bu karmaşadan yararlanarak kendine, yapılan kanunu hiçe indiren bir pay çıkaran bir kişi rolündedir. ikincisi ise var olan bir gücün (tahtın) üstüne oturmuş, sahneyi seyreden bir kişi olarak değil, tartışanlardan biri olarak saraysız, mensubînsiz, eski rejimin kendisine sağladığı mevki, rütbe, hattâ kıyafetten yoksun bir kişidir. Onun da kafasında bir amaç vardır. Fakat o, amaca doğru kişileri inandırmak için inanılmaz bir sabırla uğraşmak zorundadır. Üstelik, karşısında Avrupa anayasalarından alınma modeller değil, birlikte çalışacağı kişilerin çoğunun hâlâ

bağlı olduğu, meşru ve yasal yetkesi hâlâ tanınan bir hükümdar ve hükümeti vardır. Abdülhamit'in karşısında böyle birleşik bir güç yoktu; tersine, o gücün üstüne zaten oturmuş, kendisine zaten biat edilmişti; hem de bir kutsallığa büründürülmüş olarak.

Mustafa Kemal'in devrimci tutumunun daha ilk görünüşüne karşı çıkıksın Meşrutiyet parlamentosunun Anadolu'ya geçen başkanından gelmesine şaşmamak gerekir. Bu kişi, Ş. S. Aydemir'in sandığı gibi, görüşü olmayan bir kişi değil, tersine, Ankara'daki Meclis'i, üye eksikliklerini tamamlamak üzere Ankara'ya taşınmış Meşrutiyet parlamentosunun devamı sayan, onun başkanlığında direnen bir kişiydi. Onu görüşsüz bir kişi sanmak, Mustafa Kemal'in başlattığı yeni Meclis'le Meşrutiyet parlamentosu arasındaki büyük farkı görmemek olur.[23]

Mustafa Kemal, aklındaki rejimin adı olarak *"halk cumhuriyeti"* terimini kullanmayı tasarlıyordu. Birçoktan bunu da Sovyetizm kokusu olan devrimsel bir terim saydığından bunda da sert bir tepkiyle karşılaştı. Daha Meclis toplanırken sultan ve halife ile Meclis arasında bağlantı kurma girişimleri de başlatılmıştı.[24] Bu Meclis'in, "meşru" hükümdarın Meclis'i olduğu gösterilmeliydi. Açılıştan üç gün önce "sanklı" üyeler de kendi aralarında toplanarak Meclis'in açılması için önce halifenin izninin alınmasını teklif etmeyi kararlaştırmışlardı. Bunların tutumu da Meclis-i Mebusan başkanı olan zatın yasal düşüncesinin dinsel doğrultusundaydı.

Mustafa Kemal ve yanındaki genç kuşağın bu Meclis'in "büyük" (üstün) bir yasama meclisi, ulus adına kanunlan yürütme gücü olan bir meclis olmasını düşünecekleri henüz iyice anlaşılmamıştı. 1860-1870'lerde olsaydık bu gençlere belki *dejeune* denecekti; fakat bu sözcüğün "jön" biçimindeki anlamı artık iyice bayatlamış bulunuyordu. Böyle bir düşünün basit anlamı, bu Meclis'in üstünde başka egemen bir meclis, bir makam, bir kişi olamaz demekti. Böyle bir anlam, hilâfet ve saltanatın kutsallaştınldığı bir zamanda akla sığdınlacak bir anlam değildi. Yeni Meclis'in neyin meclisi olduğu sorusu karşısında şeriatçılarla meşrutiyetçiler, "Peki hilâfet ile saltanat ne olacak?" sorusunu ortaya attılar. Mustafa Kemal'in anladığı anlamdaki bir "Büyük" Millet Meclisi'nin varlığının, bu iki büyük makamın teokratik niteliğinin tanınmayacağı demek olduğu sezilmeye başlamıştı. Bunların halk temsilcileri olarak gelen kişiler olduğunu bilen Mustafa Kemal, soruyu şu "iki anlamlı" cevapla karşıladı: "Saltanat ve hilâfet bugünkü durumlarından kurtulur kurtulmaz, Büyük Millet Meclisi'nin tayin edeceği yasama ilkeleri çerçevesinde yerini alacaktır."[25]

Bu "iki anlamlı" cevap, sözünü ettiğimiz iki grubun temsilcileri arasında şaşkınlık ve korku yarattı. Batı dünyasında Türklerin haritadan silinmesine çalışıldığı, ülkenin önemli bir parçasının düşman istilâsı altına girdiği, kendilerinin dışarı-da "âsi" sayıldığı bir zamanda, hâlâ bu "en büyük" iki dinsel makamı kurtarma

ödevi karşısında olduklarını sanan bu kişiler, asıl Mustafa Kemal'in tutumunda gerçek düşmanla karşılaştıklarını anlamaya başladılar. O zaman dışarıda Mustafa Kemal'e diktatör denmiyordu; Anadolu'dakilerin topuna birden "âsiler" deniyordu. "Diktatör" sözcüğü dışarıda hepsi için kullanılan "âsi" sözcüğünün içerideki karşılığı olarak çıktı. İlk fırsatta Mustafa Kemal'in diktatörlüğünü önlemenin yollarını bulmak gerekirdi. Fakat askerlikte olduğu gibi siyasette de ilk girişimi başkalarına kaptırmayan Mustafa Kemal, 24 Nisan 1920'de, o güne kadarki bildirilerde beliren ilkelerden çıkan bir direktif ilkeler projesi sundu. Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nu hazırlamak üzere bir komisyon görevlendirildi. Yapılan tartışmalarda alternatifler beliriyordu: Bu kanun ya saltanat-hilâfet rejimini teyit eden bir kanun olacaktı ya da, şimdilik adı ne olursa olsun, bir halk cumhuriyetinin temellerini atan bir anayasa olacaktı.

Komisyon dört aylık çalışmalarından sonra 18 Ağustos 1920'de, yani Sevr Antlaşması'nın imzalanışından 8 gün sonra, çalışmalarının sonuçlarını sundu: Komisyon, Mustafa Kemal'in projesindeki direktif ilkeleri bir yana iterek, üstün egemenlikle yetkilenecek bir meclis düşününe aykırı bir tasarı hazırlamıştı. Meclis ve hükümeti, ancak saltanat ve hilâfetin kurtuluşu zamanına kadar yasal meşruluğu olabilecek geçici bir meclis ve hükümet olacaktı.[26] Demek ki, Kurtuluş Savaşı ulusun kurtulmasından ziyade üstünde Vahdettin'in oturduğu saltanat ve hilâfet tahtının kurtuluşu için yapılan bir savaş olarak anlaşılıyordu.

Ne var ki bu Meclis, o zamanki amorf, yamalı bohça görünüşlü toplumun ekonomik ve siyasal güçlerini elinde tutanları temsil eden bir meclisti. Üyelerin ancak bir bölüğü Hakları Savunma örgütlerinin temsilcileriydi. Bunların da çoğunluğu İttihat ve Terakki Partisi'nin bu örgütlere katılan üyeleriydi. Bundan başka, Çiftçiler Derneği, Millî Türk Partisi, Türkiye İşçi Partisi, Millî Liberal, Ahali iktisat Partisi gibi küçük örgütlerin birkaç temsilcisi vardı. Birçoğu istanbul parlamentosundan gelmişti. Bunlar da ya İttihatçı ya da ttilafçıydı. Fakat bunlardan çok, toplumsal kaynaklan olanlar belirli bir ağırlık gösteriyorlardı. Ş. S. Aydemirin işaret ettiği gibi, üyelerin %56,3'ü sarıklı hocalarla avukatlar ve bölgesel güçleri olanlardandı. Hükümet memuru, serbest meslek adamı ve gençler, okumuşlar azınlıktaydı.[27] Bir görgü tanığının şu sözleri sahneyi sayılardan daha canlı olarak anlatır: "Birinci BMM bambaşka bir âlemdi. Orada entarisinin üstüne ceketini çekmiş, başına fesini giymiş bir kısım mutaassıp kişilerden tutun da Kürt, Çerkeş yerli kıyafetlerine bürünmüş kişiler, başlan kalpaklı millîciler, doktor, eczacı, kumandan, ulemâ, hâkim, derviş, şeyh, avukat, telgraf memuru vb. her çeşitten, her meslekten paşa, bey, efendi, ağa, hacı, hoca, cemiyetin her çeşidinden kişileri bulabilirdiniz... Bu Meclis'in tek kusuru, kendisini terkip eden üyelerin ülkenin

muhtaç olduğu siyasal ve toplumsal devrim konusunda görüş ve kanı bakımından birbirlerinden çok farklı kişiler olmasıydı."[28] Şeriatçılar çoğunlukta olmamakla birlikte, onlara karşı olanların birleşik bir cephesi olmadığından önemli sorunlarda bunlar en tutarlı ve etkili grup olabiliyordu. Bir bakıma asıl onlar bu büyük bunalım döneminde "devrimci" bir yönü temsil ediyorlardı: Çünkü, nice zamandır özlemi çekilen *Asr-ı saadeti* getirmenin zamanı gelmişti. Ülkeyi kurtaracak ancak bu teokratik rejim devrimi olacaktı.

İlk Meclis'teki temsilcileriyle gözüken o zamanki toplum, gerçek bir ulus toplumu muydu? Daha sonraki gelişmeleri anlayabilmek için bu soruyu aklımızda tutmak gerekir. Diğer hatırlamamız gereken soru, buna ters yönde, yani sonradan belirecek din-devletayrımı açısından sorulacak bir sorudur: Çağdaş bir ulus olabilmek için devletin laik olmasını gerektiren neydi?

Tasarı üzerinde tartışmalar başlayınca sarıklı, sarıksız birçok üye ilk önce saltanat ve hilâfetin güvence altına alınması üzerinde birleştiler. Hilâfetin saltanat demek olduğunu, bunların birbirindenayrılamayacağını ileri sürenler bütün dikkatlerini toplamışlar, bir oyuna gelmemeye çalışıyorlardı. Bu güvencede yalnız hilâfetin belirtilmesi teklifini bile şiddetli itirazlarla karşıladılar, */kişi birlikte* belirtilecekti. Tartışmalar bu doğrultuda günlerce sürdü.

Mustafa Kemal'in dediği gibi çatışan iki görüşten biri açıktı: Hilâfet ve saltanat hâlâ vardı ve var olacaktı. Bu böyle olunca kurulacak hükümet ancak geçici bir hükümet olabilirdi. Hilâfet ve saltanat kurtarıldıktan sonra, yürürlüğe girecek anayasa ve rejim de ortadaydı. Şimdiki halde yapılacak şey, o zamana kadar Ankara'da toplananların, resmî devletin başkenti işgal altında olduğundan, onun adına işleri yürütmek için *geçici biryönetim* kurmaları olacaktı. Madem ki bir sultan naibi ya da halife vekili olamıyordu, bir şeriyye bakanlığı onun yerine geçebilirdi. Bu görüşe karşı olanlar açıkça: "Saltanat bitmiştir, egemenlik ulusa geçmiştir; eğer hilâfet, saltanat demekse onun da artık varlık nedeni kalmamıştır" diyemiyorlardı.[29]

Otuz gün süren sonuçsuz tartışmalardan sonra kendisine yarayacak koşulla-n kullanmasını çok iyi bilen Mustafa Kemal, kapalı bir oturumda Sevr Antlaşması'nın ne demek olduğunu anlatmak zorunda kaldı. Tahtta oturan adamın bir vatan haini olduğunu, artık saltanat ve hilâfet tartışmalarına dalmanın zamanı olmadığını anlatmak zorunda kaldı. Saltanat, hilâfet sorununun aceleye getirilemeyecek ince ve geniş bir sorun olduğunu, çözümü böyle birkaç günlük tartışmalarla bulunacak bir sorun olmadığının kabul edilmesi gerektiğini anlattı. Uzun konuşmalardan sonra Mustafa Kemal, 13 Eylül 1920'de bir proje daha sundu. Bu taslağın başlığı *"Halkçılık Programı"yâı* ve 24 Nisan'da verdiği projeyle birlikte

yeni ilkelerini koyuyordu. Bunların incelenmesi özel bir komisyona verildi. Komisyonun çalışmalarından meydana gelen kanun tasansı Mustafa Kemal'in esas tezi olan ulusal egemenlik görüşünü içeriyor; şeriat, hilâfet ve saltanattan da hiç söz etmiyordu. Direktif ilkeler tasansının altıncı maddesi, *Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun* birinci maddesi oldu: "Egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur. Hükümet ulusun kaderini doğrudan doğruya kendisinin yönetmesi esasına dayanır." Beş ay süren tartışmalar sonunda kanun 20 Ocak 1921'de Meclis'ten geçebildi.

Fakat bu kanunun geçmesi sadece birinci hendeğin atlanmasıdır. Basan, mu halefetin ezilmesine değil, daha da sertleşmesine yol açmıştı. Bundan başka mu halefetin çıkardığı güçlükler yüzünden bu kanun normal bir demokratik rejimin temellerini olsun koymaktan uzaktı. Öngördüğü siyasal rejimi çoğunluk bir şeye benzetemiyordu: Bir İslâm devleti rejimi değildi; parlamenter bir kabine sistemi koymuyordu; sosyalist bir rejim de değildi; Ziya Gökalp'in sosyalizme alternatif olarak ileri sürdüğü solidarizm rejimi de değildi. Ziya Gökalp'in kendisi henüz kurtuluş hareketine katılmış değildi; fakat onun yazılarından esinlenenlerin "mes lekî temsil" dedikleri ideolojiyi Mustafa Kemal benimsememişti (Bilindiği gibi, ital ya'da kurulan faşizmin temeli bu solidarizm doktrinidir).

4. Meclis'teki muhalefet? cephesi

Saltanat-hilâfet egemenliğinin pekiştirilmesinden kaçınılmış olmakla birlikte, ortaya çıkan rejimin belirsizlikleri yüzünden bu rejim ilericiler *arasında yeni türde* bir rejim, şeriatçılar arasında *geçici* bir rejim olarak anlaşılmaya devam etti. Sonucu savaşın alacağı yön belirleyecekti. Bu yüzden Meclis'te başkomutanı cepheye sürme istekleri başladı. Hem savaş politikası da açıklanmalıydı. Madem ki kurtuluşun önderi Enver Paşa ya da Çerkeş Ethem olamıyordu, Mustafa Kemal'in bu işi nasıl yürüteceğinin anlaşılması için savaş politikasının açıklanması gerekliydi. Üyeler birdenbire "erkân-ı harp" olmuşlardı. Sekiz ay sonra, 24 Ağustos-16 Ekim 1921 günlerinde süren Sakarya savaşına dalan Mustafa Kemal'den kurtulan Meclis akla sığdınlması güç sorunlarla uğraşmaya başladı. Mecliste, neredeyse *"Asr-ı saadet"t* dönüldüğü sanısını verecek kararlar alınıyordu. İçki yasağı, kâğıt ve domino oyunu yasaklan, kadınların peçeli olması zorunluluğu, süslü giyinme yasaklan gibi şeyler önemli sorunlar olmuşlardı. Oturumların birinde, doktor bir üye evleneceklerin, evlenmeden önce, hekim muayenesinden geçmelerini teklif etmişti.

a "Muhalefet" sözcüğü silinmeden, üstüne "Gericiler" yazılmış. Bu bölümün başladığı sayfaya eklenen küçük bir kâğıtta da şu not var: "Sakarya'da kurtuluş savaşı, Meclis'te din savaşı".

Bu teklif şeriatçıların sabrını taşırdı. Üyelerden biri okulların yeni kurulmuş Şer'iyye Bakanlığı'na bağlanmasını teklif etti. Okul programlanru Eğitim Bakanlığı hazırlayacak, fakat bunlar Şer'iyye Bakanlığı'nın denetim ve onayından geçecekti. Üyelerin birçoğu okulların ve eğitimin Şeriat İşleri Komisyonu'nun onayından geçmesi teklifini de uygun buldu. Bununla sözde medrese-mektep ikiliği kaldırılacaktı; fakat bu, mektebin medreseye çevirilmesiyle de sonuçlanabilirdi. Üyelerden biri, "Geri kalışımızın asıl nedeninin dünya işlerini din işlerinden ayırmak" olduğunu anlatarak evkaf, şeriat, adalet ve eğitim işlerinin Şeriat Komisyonu'nun yetki alanına konmasını teklif etti. 465 yeni medrese açılması teklifi de kabul edildi; ne var ki o zamanki milli eğitim bütçesinde var olan okullara bile yetişecek kadar ödenek bulunmadığından bu 465 medrese açılmadı. Bu gibi kararlar Meclis'te tartışmasız geçmemiş olmakla birlikte, kabul edilmişlerdir. Dinci özlemlerin doruğuna çok kanlı evlenmeyi zorunlu yapma teklifinin tartışılmasında erişildi. Bir üyenin fes yerine kalpak giyilmesi takriri Meclis'i ikiye bölmüş, iki yan boyuna bağımken Meclis Başkanı, "Fes, kalpak zamanı değil; herkes ne isterse giysin" diye bağınyor, gürültüler dinmiyordu. Zorunlu çok kanlı evlenme teklifinin gerekçesi ulusal savaşa yardımı olması için nüfusu artırma düşüncesi idi.

Meclis'teki muhalefet çoğunlukta olmamakla birlikte, belirli bir devrimci cephenin yokluğu yüzünden, oylamasına katılmadığı tasarı kanunlaşamaz, onayı olmayacak işler üzerinde hükümet çalışamaz hale gelmişti. Çünkü bakanlar, doğrudan doğruya Meclis'çe seçilir, aralarında birlik bulunmazdı. Hükümetin iş görebilmesi için Meclis'te bir çoğunluk desteği hazırlamak üzere Mustafa Kemal, 10 Mayıs 1921'de Haklan Savunma Meclis Grubunu kurdu. Bunlara "Birinci Grup" denmesinden sonra muhalefettekilere de "İkinci Grup" denmeye başlamıştı. Muhalefet grubunun Meclis dışında destekleyici bir örgütü de vardı. *"Muhqfaza-yı Mukaddesat Cemiyeti"* adı altında kurulan bu cemiyetin bildirisine göre amaç komünizm ile ve Haklan Savunma Cemiyeti'ne sokulmak istenen eğilimlerle savaşmaktı. Kastedilen Mustafa Kemal'in bu cemiyeti ittihatçı sızmalara karşı kendi kontrolü altına alarak bir *"halkçı parti"* haline getirme eğilimiydi.[a] Cemiyet kurucularından birinin basına bildirdiğine göre, amaçları "Halife ve padişahın hukukunu korumak, cumhuriyet hükümet şeklinden mutlak, olarak sakınmayı sağlamaktır. Çünkü bu hem ülkeye, hem İslâm dünyasına büyük bir zarar getirecek bir eğilimdir. BMM'de Mustafa Kemal Paşa'nın kurduğu Müdâfaa-i Hukuk Grubu'nun saltanat ve hilâfet yerine bir cumhuriyet hükümeti getirmeyi tasarladığı anlaşılmaktadır."[30] Onlar için bu, komünizm gibi savaşılacak bir şeydi.

a tik baskıdaki "Halk Partisi", "halkçı parti" olarak düzeltilmiş.

11 Temmuz 1921 'de grubun kuruluşu dolayısıyla Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu üzerine Meclis'teki gerici muhalefet görüşünden de daha garip bir görüş yansıtan bir uyarma geldi. Bunu yapan general Karabekir şunları yazıyordu: "Ben bu kanunun içindekilerin olsa olsa bir parti programı olarak kalmasını, uygulanabilmesinde çıkacağını tahmin ettiğim güçlüklere karşı daha faydalı buluyorum... Meclis'te Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu taraftarlığıyla doğan gruptaki kişilerin çoğunluğu yeni bir devrim rejimi altında ülkenin mukadderatına etkili olmak *hevesinde* görünenlerdir. Halk arasında *ancak küçük bir grup* yeni teşkilât fikirlerini tutar. Mebusların Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'na taraftarlıkları ancak kendi *kişisel* fikirleri olabilir. Devlet şeklinin, bu kadar büyük tarihsel değişim girişimlerinde ülkenin yaşama kaderinde birlikte sorumlu olan ordu ve bürokrasi önderlerinden ve Haklan Savunma merkezlerinden gereği gibi fikir alınması ve bunların olağanüstü bir mecliste incelenmesi sonrasında işin bir karara bağlanması gerektiği inancındayım. "[31]

1876'daki kanun tasansını inceletmek üzere oradan oraya gönderten Abdülhamit'in evhamlarını hatırlatan bu gözlem, Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun hâlâ yeni bir devlet anayasası olarak tanınmadığını, ona, kumlan hükümeti yürütmek için gerekli bazı kurallan toplayan bir *tüzük* gibi bakıldığını gösterir. Mustafa Ke mal 20 Temmuz'da, böyle kişilere karşı kullanmak zorunda kaldığı iki anlamlı cevaplarının belki en ilginci olan bir karşılıkla cevap verdi: "Teşkilât-ı Esâsiye Ka nunu bütün idare ayrıntılarını ve Türkiye hükümetinin hukuksal biçimini kapsa yan ayrıntılı ve tam bir kanun değil... *çağın gerektirdiği halkçılık ilkesini* koyan bir düsturdan ibarettir. Bu kanunda cumhuriyeti ifade eden bir şey yoktur." Daha sonraki bir cevabında şunlan ekledi: "Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun yapılmasın da acele saydığımız tutumun nedeni bütün dünyada ve ülkemizde gözüken *halk çılık* akımını esaslı bir şekilde tespit ederek bunun başka şeylerle karıştınlmasına yer vermemek, aynı zamanda yüzyıllardan beri boyuna yeteneksiz kişiler elinde kötüye kullanılan ulusal haklan korumak için bu hakların asıl sahibi olan ulusa da söz hakkı vermek, bu yüksek fikirlerin gelişmesi için bugünkü olağanüstü ko şullardan faydalanmak düşüncesidir." Onun bu sözlerindeki görüşe göre kanun herşeyden önce halk egemenliği ilkesini koymuş, saltanat ve hilâfet egemenliği nin yerine "ulusal irade" egemenliğini getirmiş, fakat henüz ayrıntılı bir cumhuri yet anayasası olmamıştır; ama çağımızın gerekleri onu bu yöne doğru götürecek tir. Bu son sözlerinin altındaki anlamları kavrayabilecek olanlar için çıkanlacak sonuç ancak bu olabilirdi.

5. Saltanat-hilâfet davası[a]

Artık, büyük zaferle taçlanan Mustafa Kemal'in saltanat ve hilâfet hakkındaki görüşünü "mukaddesat koruyuculan"nın hassas gözlerinden daha fazla saklayamayacağı bir aşamaya gelinmişti ki, müttefiklerin banş konferansına çağn haberi geldi. O zamana kadar Anadolu'yu meşru Osmanlı devletine karşı bir ayaklanma sahnesi olarak görmekte direnen Britanya hükümeti, bu konferansa istanbul hükümetini çağırmakla saltanatın ölüm çanlarını çalmaya başladığının farkında değildi. Son sadrazam Tevfik Paşa'nın, 27 Kasım 1922'de Lozan'da toplanacak konferansa birlikte gidilmesi teklifine Mustafa Kemal şu kısa yanıtı verdi: "Banş konferansında Türkiye devleti yalnız ve ancak TBMM Hükümeti tarafından temsil olunur".

. 30 Ekim 1922'de Meclis toplantısında, Mustafa Kemal'in vaktiyle kapalı oturumda padişah hakkında söylediklerinin ne denli doğru olduğu şimdi kafalara dank etmişti. Ulusal kurtuluş güçlerine karşı isyanlar çıkartan, üzerlerine inzibat güçleri yollayan, önderlerini idama mahkûm eden, "Bir millet var, koyun sürüsü, buna bir çoban lâzım. O da benim" diyen padişahın[32] hükümetinin Türk ulusu adına muzaffer bir hükümet olarak barış konferansına katılmaya kalkması büyük bir cüretkârlıktı. Bu açık tablo karşısında mukaddesatçıların sesi bir ara kesildi. Meclis'i şiddetli bir isyan heyecanı kaplamıştı. 1 Kasım 1922'de Mustafa Kemal işte bu Meclis'in karşısına çıktı; tarihin unutamayacağı, bilimsel açıdan ölümsüz bir yapıt olan bir nutuk söyledi. Bu nutuk şaşılacak bir bilgi genişliği ve görüş yeniliğiyle saltanat ile hilâfetin bir tarihçesidir. Saltanat, dünyasal bir egemenlikten başka bir şey değildi. Egemenlik ulusa geçtiği için "saltanat" diye bir şey artık yoktu.

Fakat sultanlığın kaldırılmasını kanun tasansı olarak hazırlama işi karma bir komisyona verildikten sonra, komisyonun kapalı havası içinde sanklı üyeler kendi bilgi alanları saydıklarından saltanat ve hilâfet konusu üzerinde alabildiklerine konuşmaya başladılar. Mustafa Kemal'in deyimiyle, "bilinen safsatacılıklanyla saltanatın hilâfetten ayrılamaz olduğu üzerine fukahadan, şeriat bilginlerinden uzun uzadıya deliller getiriyorlardı." Bunlar, gerçekte bir teokrasi kurma savı ile saltanatla hilâfetin ayrılamayacağı tezini savunmak gibi bir tutumla saltanatın ardından hilâfetin de kaldırılmasına yarayacak malzeme hazırladıklarının farkında değillerdi.

Bu ulemalık gösterilerini dikkatle izleyen Mustafa Kemal'in nihayet sabn tükendi. Ne yaptığını kendi ağzından dinleyelim: "Nihayet ben söz alarak önümde-

a Bu başlığın karşısındaki boşluğa, "Mustafa Kemal'in karşıtlığı durumu noktasına bu dönemde gelir" notu düşülmüş. Fiil çekiminden, Berkes'in Ziya Gökalp'ten söz ediyor olduğu düşünülebilir.

ki sıranın üzerine fırladım ve şunlan söyledim: Efendiler, egemenlik hiçbir ulusa hiçbir zaman ulemâ tartışmalanyla verilmemiştir. Egemenlik hep güç kullanılarak zorla alınır... Türk ulusu elinden alınan egemenliği şimdi kendi eline almış bulunuyor. Bu bir gerçek. Önümüzdeki sorun bunun ulusun elinde bırakılıp bırakılmayacağı sorunu değil, sadece bu gerçeği ilân etme sorunudur... Burada toplananlar, herkes gibi bu gerçeği anlarlarsa mesele yok. Anlamazlarsa doğal olan nasıl olsa olacaktır; şu farkla ki belki birkaç kafa kesilecektir."[33] Bu komisyon odasının bir ressama konu olmayışına şaşmaktan kendimizi alamıyoruz.

Kanun tasansı bir iki saat sonra hazırdı. Aynı gün, 1 Kasım 1922'deki genel toplantıda büyük gösteriler arasında kanun kabul edildi. Arkasından istanbul hükümeti istifasını verdi. 16 gün sonra kendini emniyette görmediği gerekçesiyle padişah gizlice Britanya hükümetinden korunmasını istedi. *Malaya* zırhlısı, Osmanlı İmparatorluğu'nun son padişahını, büyük cetlerinin almak için büyük bir savaşa giriştikleri Malta adasına doğru kalın dumanlarını salarak denize açılmıştı.[34] Mustafa Kemal'in öngörülerine kimsede ağız açacak güç kalmamıştı.

Ne var ki çıkan kanun metninde halifelik gene de kalıyordu. Ertesi günü şer'iye bakanının hal' fetvası dinlendi; 18 Kasım 1922'de Abdülmecit Efendi'nin halifeliği için oy verildi. Üç ay sonra, 1 Nisan 1923'te Meclis sona erdi. Fakat saltanatın kaldırılması, hikâyemizin sonuna geldiğimizi göstermekten yine de uzaktır. Devlet-dinayrımı teziyle din-devlet bileşimi tezinin savunuculan arasında büyük savaş asıl şimdi başlayacaktır. İkinci tezin savunmasına kadar Mustafa Kemal yanlısı gözükenler arasından da kopmalar başladığını kaydedelim.

Saltanatın kaldırılması, kaçan padişahın kazandığı kötü ün sayesinde oldukça kolay olmuştu. İçeride önemli bir tepki yaratmadığı gibi Müslüman dünyası da onun için göz yaşı dökmedi. Hindistan'daki hilâfet akımının önderlerinden Muhammed Ali, bunu Hintli İngilizcesine özgü sözcüklerle şöyle açıklar: "Biz Türk kavminin nefes alacaklan ve yaşayacağı kadarlık bir toprak parçası için çalışan Türk ulusçuları değildik. Biz Hindistanlı idik ve Türkiye'nin kralıyla savaş halinde olan İngiliz kralının tebaası idik."[35] Asıl büyük konu Osmanlı sultanlığı değil, dünya Müslümanlarının halifeliğiydi. "Hilâfet bizim için bir din ödevi sorunuydu." Meclis içinde ve dışında sarıklılar, mukaddesatçılar, meşrutiyetçiler, Osmanlı halifeliğine düşmanlıkları bulunmamış olan Hindistan ve İngiltere politikacıları,[3] Arap ulemâsı için, bu konuda kendi açılarına göre daha sömürülecek çok yanlar vardı. Sorun Meclis dışına taştı, hattâ uluslararası bir sorun haline getirildi.

a "Osmanlı halifeliğine düşmanlıkları bulunmamış olan" sözcükleri ilk baskıda yok; tümcenin kenarına not düşülmüş.

Mustafa Kemal, Meclis'te o zamanki havayı şöyle anlatır: "Bir gün geldi ki Meclis'in havası gerçekten düşünülmeye değer hale geldi. Aramızda gittikçe güçlenmeye ve şahlanmaya elverişli bir zihniyetin günden güne gelişmekte olduğunu görüyorduk. Kısır bir zihniyetin düşmanlığı karşısında bulunulduğu, kara bir gücün *bazı aydınlar katında bile* elverişli bir hoşgörürlükle karşılanmakta olduğu gözümüzden kaçmıyordu."

Meşrutiyet dönemi parlamentosunda ilkokullarda yalnız *Kur'an* okutulmasını ileri sürdüğünü, yukarıda adını vermeksizin söylediğimiz Abdullah Azmi Efendi şimdi şer'iyye bakanıydı. Kürsüdeki bir konuşmasında şunlan söylüyordu:"... Bir adı da "Hilâfet-i İslâmiye" olan bu devlette Şer'iyye Bakanlığı'nın... devlet örgütleri içinde önemli ve aktif rolleri vardır. Güveninizi kazanarak bu makamda kaldıkça bu rolleri yaptıracağım." Bu konuşma, üyelerin birçoğu tarafından alkışlarla karşılandı. İslâm dünyasında Mısır ve Hint ulemâsı ruhanî halifelik görüşüyle, şair Blunt ve Lord Kitchener sayesinde çoktan tanışık olduklan halde şimdi sultanlığı kaldırılmış halifeliği kabul edemiyorlardı. Bu, İslâmlık'ta görülmemiş bir bid'attı. Hilâfet başka yerde eşi olmayan, kendine özgü bir ruhanî-cismanî bileşimi olan bir "riyaset" rejimiydi. Mısır'a kaçmış olan eski tanışımız Mustafa Sabri Efendi de fikrini açıkladı: "Bu iki makam birdir; birbirlerindenayrılamazlar. Gerek öz, gerek biçim açısından bu İslâm devletinin özelliğinin bir gereğidir". Bunu bildirdikten sonra Türk devletinin saltanatı kaldırmasının meşruluğu olmadığını, "hilâfetin elinden siyasa gücünü almakla" bu devletin "İslâm dininden çıkma suçunu işlediğini" ilân etti.[36]

Mısır ulemâsına göre de, "Hilâfet hem din hem dünya işlerinde genel başkanlıktı. Baş görevi de İslâm dininin işlerine bakmak kadar İslâm ümmetinin dünyadaki idaresini de uygulamaktı". El-Ezher Şeyhiyle Mısır ulemâsı, yayımladıkları bir bildiride bu görüşü tekrarladıktan sonra, papaların afarozlamasını andıran bir biçimde *Türk hükümetinin kâfir olduğunu* bildirdiler.

Bu fikirler Mustafa Kemal'in Meclis'teki nutkunda açıkladığı görüşe aykırı olmakla birlikte açıklanmamış bıraktığı asıl görüşe bilmeden kapı açıyordu. Çünkü hilâfet saltanatın yapışık ikizi ise giden saltanatın arkasından ikiz eşini de götürmesi doğal bir şey olacaktı. Bu din adamlarının hayaller denizinde yüzüşünün en son kertesine, kendi ülkelerinde Hıristiyan kralının tebaası olduklarını söyleyen Hintli Muhammed Ali erişti: Hilâfetin Türklere yaşayacak kadarlık topraklara sığmayacak büyüklükte bir kapsamı vardı. Herşeyden önce halifeliğin Müslümanların kutsal yerlerinin bulunduğu Arabistan'ın İslâmlık elinde kalması açısından önemi vardı. Hint hilafetçileri İngiltere'ye karşı Arabistan'ın hilâfet idaresi altında kalması için savaşıyorlardı. Anılarında şöyle der: "Çok kez açıkladığımız gibi, bizim Türklere karşı sempatimiz bir siyasa işi değil, ülkelerinin sınırlan sorunu de-

ğil, bir din sorunuydu. Çünkü Türkiye'nin sultanı Peygamberin halifesi, müminlerin emîridir. Halifenin dünyasal yetkilerinin çökertilmesini önlemek bizim için bir din borcudur. Dinimizin savunulması için, İslâmlık'ın kutsal yerlerinin dokunulmazlığını sağlamak için, İslâmlık'ın Arap Yanmadası üzerindeki egemenliğinin sağlanması için Peygamberimizin ölürken ettiği vasiyetin emrini yerine getirmek için hilâfet şarttır."[37]

İstanbul ve Ankara'daki hilafetçiler de böyle düşünüyorlardı. Kampanyalannı halifeliğin dünyasal yetkilerinin bu makamınayrılmaz parçası olduğu tezi üzerine yoğunlaştırdılar. 1923 ocak ayında Afyon Mebusu İsmail Şükrü Efendi, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi* adıyla dağıttığı bir kitapta[38] Mustafa Sabri Efendi'nin, Mısır ve Hint ulemâsının savunduklan tezin bir eşini savunuyordu. İslâm ümmetinin gerçek başkanı halifedir, ister sultanlıkla beraber olsun, isterayrı olsun İslâmlık'a özgü devletin başkanı halifedir. Görevi *hayatın her alanında* şeriatı uygulamaktır. Halifenin dünyasal yetkilerinden yoksunlaştınlmasıyla Müslümanların dinsel eylemleri bâtıl, hükümsüz olur. Halkın deyimiyle, erkeklerin kanları boş düşer.

Meclis içinde de Şer'iyye Bakanlığı'na hilâfet makamının yasama meclisindeki temsilcisi gibi bakılıyordu. Abdullah Azmi Efendi de bu sanı içinde beyanlarda bulunuyordu. Bu akımın Meclis içinde güçlenmesiyle bir bunalım dönemine girildiğini, daha büyük kararlar verilmesini zorunlu kılacak bir döneme gelindiğini gören Mustafa Kemal grubunun gayretleriyle, 1 Nisan 1923'te Meclis'in kendini dağıtarak seçimlere gidilmesine karar verildi.

Meclis'in ikinci dönemi için seçimlere gidilirken Meşrutiyet dönemindeki siyasal partilerle Mütareke döneminde çoğalmakla birlikte hiçbiri uzun ömürlü olmayan parti ya da siyasal cemiyetlerin hepsi dağılmış bulunuyordu. Cumhuriyet'in arifesindeki siyasal eğilimler bu partiayrılmalan çizgisinde olmaktan çıkmış, Meşrutiyet döneminde gördüğümüz ve çağdaşlaşma sorunu karşısında belirlenen görüşlerin çizgisinde yoğunlaşmaya başlamıştı. Bu eğilimler şimdi teokratik saltanat-hilâfet rejimiyle demokratik halk cumhuriyeti rejimi karşıtlığı sorunu etrafında kümeleştiği için 1923 ağustos ve eylülünde Halk Partisi'nin kuruluşu, normal siyasal koşullarda görülen partiler türünden bir parti olmaktan ziyade, büyük bir devrim sorunu üzerine beliren iki kanattan birinin bir cephe olarak Örgütlenişi biçiminde oldu. İki kanattan birinin örgütlenmiş bir cephe olarak kuruluşu, şimdiye kadar gördüğümüz devrim karşısında olan grupların saldından savunmaya dönüştüğünü gösterir.

Seçimler bu cephenin kazanmasıyla sonuçlandı. En çok tasfiyeye uğrayan mukaddesatçılarla açıkça halifecilik yanlısı olanlar oldu. Böyle olmakla beraber,

Halk Partisi'yle birlikte Meclis'e ana konu üzerinde devrimci bir tutum alamayacak olan kişiler de girmişti. Bu yüzden yeniden kutuplaşma Meclis içinden çıkıp, Halk Partisi'nin kendi içinde olacaktı. Fakat hilâfet sorunu üzerine süren tartışmalar, kutuplaşmayı Meclis ve parti dışına, basın ve aydınlar çevresi ile orduyla ilişkisi kesilmemiş generaller çevresine kadar genişletmişti. Yenilenen Meclis'in Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nda belirsiz kalan rejimin niteliğinin kesinleştirilmesi sorunuyla karşılaşacağı belliydi. Anayasalı bir monarşi alternatifi olarak saltanat rejimi artık söz konusu olamayacağına göre, gerçek alternatif rejimin ya bir hilâfet devleti ya da halkçı (etimolojik anlamıyla laik) bir devlet şıklarından birine göre belirlenmesi olacaktı. Kurtuluş Savaşı yıllarının koşullarının zorunlu kıldığı *Büyük Millet Meclisi Hükümeti* adlı bir devlet rejimi bu ikisinden birini seçme sorunu karşısında yeterli açıklıkta bir rejim olmaktan çıkmıştı. Şeriatçılar için Meclis, halifenin bir "meşveret meclisi" olabilirdi. Teşkilât-ı Esâsîye Kanunu'nda yapılacak küçük bir değişiklikle bu rejim kusursuz bir *teokrasi* devletine çevrilebilirdi. Yine Osmanlı hanedanından olacağı ana kanunla pekiştirilen halifenin başkanlığı altında kurulacak bir İslâm devleti, Türkiye'de küçük bir devlet olsa bile dünya ölçüsünde ruhanî gücü olan bir devlet olabilirdi. Halkın iradesinin, şeriata dayanan bir hilâfet devleti lehine olduğuna da güvenleri vardı.

Fakat, karşı cephe için de aynı kanunda yapılacak küçük bir değiştirmeyle bir cumhuriyet anayasası meydana getirilebilirdi. 1923 eylülünde Halk Partisi'nde gerçi bir cumhuriyet anayasası taslağı hazırlama göreviyle özel bir komisyon kurulmuş; Amerikan başkanlık sistemi, meslekî temsil rejimi de dahil olmak üzere çeşitli cumhuriyet rejimi biçimleri tartışılmıştı.[39] Fakat Mustafa Kemal, bu parti çevrelerinde bile doğrudan doğruya bir cumhuriyet anayasası getirilmesine elverişli bir ortam bulunmadığını görüyordu. O da karşı cephenin başvurabileceği kadar basit bir çözüm buldu. Birinci Millet Meclisi'ne sunduğu projeden alınarak Teşkilât-ı Esâsîye Kanunu[1] nun birinci maddesi haline gelen formülün gerçekte cumhuriyet devlet biçimini kapsayan bir anlam taşıdığına eskiden beri inanıyordu. Bu maddeye "Türkiye, cumhuriyet hükümet şekliyle yönetilen bir halk devletidir" gibi bir söz eklemek yetecek; öteki üç maddede yapılacak bir iki değişiklikle gerekli tutarlılıkta bir cumhuriyet anayasasına çevrilecekti.

Yürürlükteki Anayasa'ya göre hükümet üyelerini Meclis seçerdi. Başbakan sorumluluğu altında kabine sistemi yoktu. Meclis Başkanı aynı zamanda bakanların kurulunun başkanıydı. Meclis'teki muhalefet karşısında bakanlar kurulunda kolayca değişiklikler yapılamazdı. Teklif edilen adaylara oy verilmeyince kolaylıkla bir hükümet bunalımı yaratılabilirdi. Ekim sonlarına doğru böyle bir durum meydana geldi. Günlerce süren bunalımdan sonra Mustafa Kemal bunun gerçekte

bir bakanlar kurulu bunalımı değil, bir anayasa sorunu olduğunu açıkladı ve anayasa bunalımının Teşkilât-ı Esâsîye Kanunu'nun bir iki maddesinde yapılacak değişikliklerle çözümlenebileceğini ileri sürdü.

Hilafetçilere eğilimli kişiler böyle bir çevirme stratejisi ve sürpriz hücumuyla baskına uğrayacaklarını beklemiyorlardı. O korkunç "cumhuriyet" sözcüğüyle karşılacakları çemberin içinde ünlü Yunan Başkomutanı gibi Mustafa Kemal'e teslim olacaklan an gelip çatmıştı. Şunu hatırlatayım ki o dönem, her devrimden sonra cumhuriyet kurulan bir dönem değildi. Batı dünyasında bile cumhuriyet rejimlerinin sayısı birkaç parmakla sayılabilecek kadardı. Mukaddesatçılar, şeriatçılar, meşrutiyetçiler, hattâ ulusçular için bu düşünülebilecek bir şey değildi; bu, düpedüz kızıllıktı.

Teklifin Meclis'e gelişi tümden bir sürpriz oldu. Önceden sezenler teslim olmamak için çemberin dışında kaldılar; "bize sorulmadı", "haberimiz olmadı" gibi sözlerle kendilerini bu işin dışında kalmış saydıklarını daha sonra açıkladılar. Teklifin bu şekilde gelişi Meclis'te büyük bir kaynaşma ve heyecan yarattı. Karar anını belki en iyi biçimde nitelendiren Meclisin en yaşlı üyesi Abdurrahman Şerefin (1858-1925) şu sözleri oldu: "Doğmakta olan çocuğun adını koymaktan mı korkuyoruz? Kim ne derse bunun adı cumhuriyettir!" Osmanlı devletinin bu son resmî tarihçisinin ağzından çıkan bu sözler, Osmanlı devletinin artık tarihe karıştığını ilân ediyordu. Şaşkınlıklar ve itiraz eğilimleri, nutuk tufanı ve alkışlar içinde boğuldu.

Kanun akşama yeni biçimiyle Meclis'ten geçti. 29 Ekim ile 30 Ekimi ayıran gecenin yansında bütün Türkiye düzeyinde gürleyen top sesleri bir rejimin sonunu, bir yenisinin doğumunu dünyaya ilân ediyordu.

1700'lerde başlattığımız hikâyenin son perdesi buradan başlar. Çünkü hilafetçilik direnişi kapanmış olmaktan uzaktır. Bunun da sonuçlanışını gözden geçirmek, bu mutlu 50. yıldönümünü değerlendirebilmemiz için öğretici olacak yararlılıktadır.

6. Son perde

Yeni Anayasa'ya göre Meclis'in seçimiyle doldurulacak olan cumhurbaşkanlık makamına en yakışacak adam, kurtuluş savaşının Mustafa Kemal'inden, çağdaşlaşma devrimlerinin Atatürk'ünden başka kim olabilirdi? Cumhuriyet'i ilân eden TeşkilâM Esâsiye Kanunu'ndaki "devletin dini İslâm dinidir" maddesi, vaktiyle 1876 Anayasası'na sokulan kama gibi bu kanuna da girmiş-

ti. Hilafetçiler için bu madde hâlâ anayasal bir basamak olabilirdi. Devlet gibi tüzel bir kişiliğe ancak gerçek kişilerin inancı olabilecek bir din takan bir devletin başkanı olmak, Mustafa Kemal için ne denli yakışıksız bir şeyse, onlar için de halife dururken böyle bir kişinin dini İslâm olan bir devletin başkanı olması kadar uygunsuz bir tutarsızlıktı. Halife ne güne duruyordu? O, bir bostan korkuluğu mu olacaktı?

Bu kez anayasal meşruluğu sağlanmış olan hilâfetin dinsel niteliği üzerine bir tartışma ve kampanya dönemi açıldı. Daha önce, yeni halifenin seçimi dolayısıyla ortaya çıkan hilâfetin niteliği hakkındaki kuram iyice yaygınlaşmaya başlamıştı. Halifenin seçilmesi sırasında bir Meclis üyesi, Meclis'in böyle bir seçim yapma yetkisi olmadığını ileri sürmüş, bunun nedeni olarak halifelik niteliğinin ancak saltanat gücüne dayanabileceğini "haklı olarak" ileri sürmüştü. Onun için şimdi tek ayaklı bir halifeliğin olamayacağı fikri işlenmeye başladı, tslâmlık'ta cismanî niteliği olmayan hilâfet olamazdı. Şimdiki durum tarihte görülmedik bir bid'attı. Amaç, bir İslâm devletinde cumhurbaşkanlığının ne ilk ne de değişmiş anayasayla bile uzlaşmaz olduğunu göstermekti. Hilâfet bulundukça saltanatı kaldıran kanunun hükümsüzleşmesi gerekirdi. Şeriatçılar dışında kalan, şimdiye kadar Mustafa Kemal yanlısı sanılan, fakat saltanata ve hilâfete bağlılıklarından kopmamış kişiler de aynı teze katıldılar. Bunların yanısıra şeriatla ilgisi olmakla birlikte Türkiye Cumhuriyetiyle ilişkili olmayan Mısır ve Hint ulemâsı da koroya katıldı.

İstanbul basınında da İttihatçılarla İtilafçıların hilâfet kampanyası başladı. Eleştiriler, Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nda halifenin görevlerinin, anayasal durumunun balirlenmemiş olarak bırakıldığı noktası üzerinde toplanıyordu. 1 Kasım 1923'te, yani saltanatın kaldırılışından bir yıl sonra, eski İtilafçı, son günlerde İstanbul baro başkanlığına seçilen Lütfü Fikri'nin eski İttihatçı *Tanin* gazetesinde "Halifeye Açık.Mektup"u çıktı. Lütfü Fikri bu yazıda hilâfet makamının bütün dünya Müslümanlarını ilgilendiren kutsal bir makam olduğunu, bütün dünya Müslümanlarının bu makamın arkasında olduğunu, Hilâfetin İslâm dünyasıyla olan bağı sağlamada, bu dünyanın maddî ve manevî desteğini sürdürmesinde değerine paha biçilmez bir "mücevher" olduğunu anlattıktan sonra: "Ne yazık ki, hilâfetin asıl düşmanı yabancılar değil, biz kendimiziz" diyordu. Tevazu göstermiş; "Mustafa Kemal'dir" demek istiyordu.[a]

Tanin gazetesinin ertesi günkü yazısı Cumhuriyetin ilânını önleyemeyenlerin hiç olmazsa Hilâfet makamını tutmak için eyleme geçtiklerini bildiriyordu.

a Lütfı Fikri Bey'in, 10 Kasım 1923 tarihli *Tanin* gazetesinde çıkan "Huzur-u Hazret-i Hilâfetpenâhî'ye açık ariza"sının yeni harflerle basımı için bkz. Yücel Demirel (yay.), *Lütft Fikri Bey'in Günlüğü* (İstanbul, 1991), s. 161-166.

Ulus egemenliği doktrini yeterliydi; cumhuriyete lüzum yoktu. Halife ile de ulus egemenliği olabilirdi. Politikacı halifeciler alafranga bir artist şehzade iken halife olunca sakal bırakarak sank saran, verdiği beyanlarla bir din adamı çabası içinde konuşmaya başlayan Abdülmecit Efendi'yi yanıltacak bir çevre ve hava yaratma işine de girişmişlerdi. Nasıl daha önce komünist parti kurma ya da komünizm akımı yaratma çabalarının altında yatan gerçek amaç eski İttihatçılarla İtilafçıların Mustafa Kemal önderliğini önleme çabaları idiyse, şimdi de bunların halifeciliğinin asıl hedefi Mustafa Kemal'in cumhurbaşkanlığıydı. Buna, ordunun da alet edilmesi görüntüleri de vardı.

Osmanlı hanedanı hâlâ yerinde oturuyordu. Halifeciler cumhurbaşkanını ne kadar kötülerlerse hanedanın istanbul'da kalan üyeleri o kadar temize çıkarılabilecek, ulusun gerçek önderliğinin bu hanedanda bulunduğu belirtilecekti.[40] Hanedan üyeleri saraylarda oturuyorlar, halife de padişahların geleneksel teşrifatını sürdürüyordu. Geleneksel Cuma Selâmlıklan yapılıyor, resimli dergilerde halifenin yeni sakalıyla yakışıklı resimleri çıkıyor; güzel kızı Dürrüşehvar Sultan herkesin sevgilisi oluyordu. Bir yandan halifenin modern kişiliği, ressamlığı, sanatçılığı belirtilirken, öte yandan da iç ve dış Müslüman halkın gerçek din başkanı olduğu gösteriliyordu. Halife çeşitli yerlerden gelen heyetleri kabul ediyor; dış ülkelerdeki Müslümanlara mesajlar yolluyor, yabancı devlet temsilcilerine irtibat *ilnison)* görevlileri tayin ediyordu. Bu arada "Ankara Hükümeti" de onun nezdinde alafranga bıyıklı bir general tarafından temsil ediliyordu. Serkarinler, mabeyn kâtipleriyle padişah kadrosu gibi bir kadro, saltanat güneşinin doğacağını bekleyen bir ordu gibiydi. Kısası, bir çeşit "Müslüman Papalığı" doğuyordu. İstanbul da İslâm dünyasının Vatikan'ı olma yolundaydı. Ulusal kurtuluş savaşı sanki İngiliz şairi Blunt'ın çıkardığı "ruhanî hilâfet" doktrinini gerçekleştirmek için yapılmıştı. Hilâfetin hükümetle ilişkisi, Hint ve Mısır Müslümanlarının İngiliz hükümetiyle ilişkisi gibi bir ilişki olacaktı. Halifenin ruhanî varlığının böyle güçlü bir devletçe benimsenmesi bulunmaz bir nimetti. Şu halde, o zavallı "ingiliz Muhipleri Cemiyeti" üyelerinin suçu neydi?

Çok geçmeden İngiltere yönünden böyle bir destek sağlanacağını gösteren bir işaretin gelişi halifeci basında büyük bir heyecan yarattı. Bu bölümün başında kısaca tanıştığımız Ağa Han ve Emir Ali adlarıyla ünlü iki Hindistanlıdan zamanın başbakanı İsmet Paşa'ya bir mektup gelmişti. Mektubun kopyalan istanbul gazetelerine de yollanmıştı.[41] Mektuplar nedense o şekilde gönderilmiş ya da yerlerine o şekilde varmıştı ki başbakan mektubu aldığı zaman 24 Kasım 1923'te İstanbul'da hilâfet üzerine yoğun yayın yapan bir gazetede çıkmış bulunuyordu.

İngilizce yazılmış olan bu mektupta hilâfetin Sünnî İslâm âlemi için önemi hatırlatılıyor, halife olan imamın belirsiz durumunun Sünnî Müslümanlar arasında büyük huzursuzluk yarattığına işaret ediliyordu. Halifeliğin Müslüman halklarca saygı ve güven sağlayacak bir temele dayandınlması gerekliydi, tslâmhk'ın dinsel ve manevî birliğini sağlamak acele bir zorunluluktu.

Nezaket, kabalık ve müraîlik karması olan bu mektubun niçin ve kimler tarafından yazıldığını bugün biliyoruz. Bu, Hindistan'daki Müslüman ulusçuluğunu hilâfet adına sürdürmek hülyasında olan Hint Hilâfet akımını, İngiltere çıkarlarına Gandhi'nin Ulusal Kongre akımından ayırmak için rahip Robert Frew ve İngiliz Kızılay Cemiyeti'yle soysuzlaştırma işinin öncüsü olan Emir Ali'nin son manevrası olmakla birlikte bunun Hindistan'la ilgili olan bu yanı Türkiye'yi ilgilendirmez. Türkiye'yi ilgilendiren yanı, hilâfet adına konuşan bu iki adamın kişiliğinin örtemediği iki yüzlülüğüdür. Çünkü Sünnî Müslümanların halifesi için gözyaşı döken Ağa Han ve Emir Ali'nin kendileri Sünnî değillerdi. Birincisi Ismailî cemaatinin ağırlığı akınla ölçülen ruhanî başkanı, ikincisi Hindistan Şiflerinin önderlerindendi. Ne Ismailî doktrininde, ne de Şiî doktrininde hilâfetin imamlığı ve meşruluğu tanınır. Sünnîler ile Ismailîler ve Şiîler arasında Müslümanlar ile Hindular arasında olduğundan fazla düşmanlık vardır. Ismailîlik, Şiîlikten de aşın bir heterodoks mezhebi sayıldığından birçok Hint Müslümanı onları Müslümandan bile saymaz.

Ne var ki bu iki zatın ikisi de İngiliz tmparatorluğu'nun en itibarlı kişilerindendi. Ağahanlık, bu imparatorluk döneminde ruhanî bir reislik olmuştu. Emir Ali ise İngiliz imparatorunun *Privy Council* üyesiydi, tkisi de Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı halifesinin cihad ilânına karşı Hindistan'da kampanya açmıştı. Savaş sonunda Emir Ali, İngiliz Kızılay Cemiyeti'ni kurarak Robert Frew adlı (Atatürk'ün *Nutuk'unda* "Rahip Fru" diye geçen) ajan aracılığıyla Hindistan Hilafetçilerini İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin perdesi arkasından Vahdettin hilâfetine bağlama işini yöneten zattı. Ağa Han ve Emir Ali, Hindistan'da amaçlarına ulaştılar; hilâfetin kaldırılmasından bir ay sonra Hilâfet akımı dağıldı; Müslümanlar Gandhi'nin cephesindenayrılarak Vehhabîlere çevrildi ve yıllarca sonra Hindistan ikiye bölünerek bundan Pakistan İslâm devleti doğdu.

Ağa Han - Emir Ali mektubunun Ankara'da yarattığı olumsuz tepkiden söz eden ve mektubun İngilizce metnini yayımlayan Arnold Toynbee şöyle bir gözlem ekler: "Mektubun İngiliz diplomasisinin bir oyunu olduğu yollu ve son beş yıl içinde Büyük Britanya ile mektubun yazarlan arasındaki ilişkilerden Türklerin ne kadar habersiz olduklarını açıklayan ima, tarafsız gözlemcilere anlamsız gözükebilir; fakat bu, büyük bir nezaketsizlik ve nimetbilmezlikle karşılandıklarını gördükleri için doğal olarak Ağa Han ile Mister Emir Ali için acı verici olmuştur."

Bunda ünlü tarihçinin ince bir alayı mı gizlidir, yoksa o da mı Türkler kadar habersizdi? Kasdettiği nimet, Emir Ali'nin bu bölümün başında anlattığımız gibi, Rahip Robert Frew aracılığıyla Hindistan'dan iane işini yönetmesi olacaktır. Hint Müslümanlarının kendileri de o zaman Mister Emir Ali'nin Hindistan'da o kadar Müslüman varken bir Protestan misyonerini bu işte niçin kullandığını soruyorlar ve Kemalistlerin İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin arkasındaki adam olması ve *intelligence* (haber alma) işlerinde çalışmasından kuşkulandıklan için Müslümanların gönderdiği battaniyeleri getirmek bahanesiyle Antalya'dan içeri girmesine müsaade etmemeleri üzerinde duruyorlardı.[42] Hindistan'daki Sünnî Müslümanların, dine ve hilâfete dayanarak Gandhi ile birlikte Britanya devletine karşı ulusal direnme doktrininin, Ağa Han ve Emir Ali'nin Türkiye'deki hilâfet sorununa karışmasıyla çökertildiği meydandadır. Mensup olduklan mezhebe göre hilâfetin imamet olmadığını bilmesi gereken bu iki kişinin üstlerine düşen bir görev değilken böyle bir girişime kalkmalan asıl amaçlarının Türkiye değil, Hint Müslümanlarınm Hilâfet ulusçuluğu olduğunu gösterir.

Müslümanlık hakkındaki bilgileri sıfırlaşmış yazarların elindeki İstanbul basınında ise, Hint ve Mısır Müslümanlarının kurduğu Cemiyyet-i Ulemâi'1-Hind adlı bir örgüt tarafından, 1 Ocak 1924'te hilâfet sorununun uluslararası bir kongrede kararlaştırılması gerektiğini ileri süren bir bildiri yayımlatılmıştı. Mustafa Sabri (yeni adıyla el-Tokadî) Efendi de Mısır'da saltanat-hilâfet bileşiminin İslâmlık'ın özünde bulunan bir devlet türü olduğu, bunları ayırmanın ve kaldırmanın küfür olduğu yollu görüşlerini tekrarladıktan başka bu konu üzerine büyücek bir kitap yazmaya da başlamıştı.

Mısır'da el-Ezher Şeyhi de 25 Mart 1924'te ulemânın görüşünü açıklayan ve her satın çok anlamlar taşıyan şu bildiriyi yayımladı: "Hilâfet ve imamet din ve dünya işlerinin riyaseti, yani "genel başkanlığıdır". Başlıca görevi İslâm milletinin işlerine bakmak, İslâm ümmetinin yönetimini yürütmektir. İmam, şeriatın emrettiği yolda dünya işlerinin yöneticisi olarak Sahib-i şeriat'ın (Peygamber'in) vekilidir. İmam, hail ü akd ehlinin biatıyla ya da kendinden öncekinin kendi yerine geçeceği kişiyi göstermesiyle imam olur. Aynı zamanda tebaa arasında kahr gücü, sultanlık gücü olmasından doğacak korkuyla onun yönetiminin yetkileri sağlanır. İmama tebaiyet edilse ya da kendisinden önceki imam tarafından ardıl gösterilse de tebaası üzerine siyasal yetkisi olmazsa, onlar üzerine şeriatı zorlayamazsa, ne biatle yapılan uyma, ne de ardıl gösterilme onu imam yapmaya yetmez. İmamlık fetih yoluyla da elde edilebilir; fakat bu, güç sahibi olan halifeyi hüküm altına almakla, onun yerini ele geçirmekle olursa o halife imamlığını kaybeder. Bazen bu yolda elde edilen halifelik biatle, ya da önceki halifenin seçmesiyle de güçlendirilir

ki geçmişteki halifelerin çoğunda böyle olmuştur. Türkler saltanatı hilâfetten ayırmakla tarihte görülmedik bir bid'at işlemişlerdi. Şimdi hilâfeti de kaldırmakla buna bir tanesini daha eklediler."[43]

20. yüzyıl ulemâsının bu siyasal hayallerini izleyen Mustafa Kemal, içeride saray çevresinde yoğunlaşan, hilâfet davasına orduyu da karıştırmaya çalışan girişimleri de izlemekteydi. Halifenin "Ankara Hükümeti"ne karşı olan tutumu da ilginç renkler alıyordu. Halifenin ziyaretine gelen bazı subaylarla ağlaşma haberleri, halifenin Ankara ile resmî muhabereye girişmesi dikkatleri çekiyordu. Nihayet halife resmî bir tezkereyle hilâfet hazinesinin yetersizliğinden söz ederek hilâfet bütçesinin artûnlmasını isteyince Mustafa Kemal'in sabn tükendi. Halifeye cevap vermeyerek hükümetin istanbul'daki görevlilerine şunlan yazdı: "Hilâfet hazinesi de nedir? Böyle bir hazine varsa el konarak devlet hazinesine katılacaktır. Bir halife için gösteriş ve lüks değil, her insan gibi bir geçim ve yaşam yeter. Geçimi için cumhurbaşkanlığı ödeneğinden aşağı bir ödenek müminler halifesi için yeterlidir".

Herşey gösteriyordu ki hilâfet sorunu bir din sorunu değil, siyasal bir sorundu. 18 76'da Yeni Osmanlıların anayasaya soktuklan bu siyasal sorunun din işlerini de peşinden sürükleyişine artık bir son vermek gerekiyordu. Değil saltanatın kaldırılması zamanında, hattâ daha "halk devleti" ilkesiyle başlattığı Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'na egemenliğin ulusta olduğu ilkesini koyduğu zaman Mustafa Kemal'in bu sonuca vanlacağını bildiğini şu sözleri anlatır:"... Saltanat döneminden Cumhuriyet dönemine geçebilmek için... bir geçiş süresi yaşadık. Bu sürede iki fikir ve görüş durmadan birbiriyle savaştı... biri saltanat rejiminin sürdürülmesi... diğeri ona son verecek cumhuriyet rejiminin kurulması [görüşü]dür." Başlangıçta "Büyük Millet Meclisi'nden daha büyük makam olmadığında direnerek saltanat ve hilâfet makamlan olmadan da bu devleti yürütme olanağının gösterilmesi gerekliydi." Bu sözler dolayısıyla, ilk hükümet biçiminin neden *Büyük Millet Meclisi Hükümeti* adıyla tanınan biçimde olduğunu da öğrenmiş oluyoruz: "Hilâfet makamına dört elle sarılmak zorunda olacak bir rejimin bir cumhuriyet rejimi olamayacağını anlamak için büyük bir dirayete hacet yoktu".

Şu halde hilâfet kampanyacılarının kendileri 20. yüzyılda saltanatsız bir hilâfet olamayacağını göstererek bilmeden Mustafa Kemal'in eski tezini doğruluyorlardı. Şimdi, saltanatın kaldırılması üzerine verdiği tarihsel söylevde düşününün açıklamadığı ikinci yanını açıklayabilecekti. Buradaki düşüncelerini şöyle anlatır: "Ben saltanatın ilgasından sonra başka unvanla aynı nitelikte bir makamdan başka bir şey olmayan hilâfetin de kaldırılmış olduğunu kabul ediyordum. Bunu, münasip zaman ve fırsatı gelince söylemeyi doğal buluyordum", "Hilâfet makamının bizce en nihayet sadece bir tarih hatırası olmaktan öteye bir önemi olamazdı".

Yeni halifenin seçilmesi zamanındaki tartışmalar da şeriatçıların umutlarını halifeliğe bağladıklarını göstermişti. Meclisin 10 Kasım 1922 oturumundaki tartışmalarda "hoca efendiler", "kendi ihtisaslarına ilişkin bir konu" olduğu için bütün uyanıklıklarını toplamışlardı. Tanrı göstermesin hem ülke içinde, hem İslâm dünyasında bir fitne çıkabilirdi. Kimi bu uyanıklıkta daha titiz davranarak halifeyi Ankara'ya getirtmeyi öneriyor, kimileri de dolambaçlı yollarla onu devlet başkanlığına getirme umutlarını besliyorlardı. Aceleci ve taktik bilmeyen Mithat Paşa'nın tersi bir yaratılışta olan Mustafa Kemal, o zaman bu endişeleri yatıştıracak biçimde konuşmuştu: "Söz konusu olan sorunu çok tartışmak, çok incelemek olanağı var. Fakat bunda ne kadar ilerlersek sorunun çözümlenmesi o kadar güçlüklere, gecikmelere uğrayabilir... Bu Meclis yalnız Türk halkının meclisidir. Niteliği ve yetkileri yalnız Türkiye halkının, Türk vatanının yaşamına ve geleceğine uzanabilir. Bütün İslâm dünyasını kapsayan bir yetkiyi kendiliğinden takınamaz. Türk ulusu ve Meclis'i de kendi varlığını halife unvanlı bir kişinin eline veremez. Bu sorun yüzünden İslâm dünyasında kargaşalıklar olduğu ya da olacağı yollu sözler yalandır." Böylelikle, vaktinden önce gereksiz bir cesaret göstermekten kurtulmuştu. Fakat ocak 1924'te bunun da sırasının geldiği sonucuna vardı.

25 Şubat 1924'te Meclis'te din ve devletayrımı teklifi tartışılmaya başlandı. Önergede hilâfetin kaldırılması, Seriye ve Evkaf Bakanlıkları'nın, medreselerin kaldırılması maddeleri de vardı. 25 Şubat'tan 3 Mart'a kadar süren tartışmalardan ve Adliye Bakanı Seyyit Bey'in hilâfet hakkında bilgi veren söylevinden sonra bu teklifler Meclis'te kabul edildi. Hilâfetin kaldırılması olayıyla ilgili olarak *Nutuk'ta* verilen düşüncelerin ilginç yanları şöyle özetlenebilir:

Hilafetçilere göre halife unvanlı bu hükümdar dünya yüzündeki üç yüz milyon Müslüman arasında adalet sağlayacak, umumun hukukunu gözetecek, güvenliklerini bozacak olaylan önleyecek, Müslümanlara başka uluslardan gelebilecek saldınların önüne geçecekti. İslâm topluluğunun durumunun iyileşmesini sağlamaya yarayacak uygarlık ve bayındırlık yollarını sağlamakla yükümlü olacaktı. Bu kadar cahil, dünyanın koşullarından, gerçeklerinden bu kadar bilgisiz bu Hoca Şükrü gibilerin İslâmlık'ın kurallarıdır diye yaydıkları safsatalar işte bunlardır. Fakat bunca yüzyıl boyu olduğu gibi bugün de halkın bilgisizliğinden, taassubundan faydalanarak çeşitli siyasal, kişisel amaçları ve çıkarları için dini kullanmaya kalkışanların içeride, dışarıda bulunuşu bu konuda bunları söylemekten bizi alıkoyamaz, *insanlıkta din üzerine bilimsel bilgiler böyle inançlardan temizleninceye kadar bu din aktörlerine her yerde rastlanacaktır*. Halifenin yetkileri bütün dünya Müslümanlarını kapsayacak

olsa, Türk ulusunun bütün varlığını, kaynaklarını halifenin emrine vererek o ulusun omuzlarına ne kadar dayanılmaz ağırlıkta bir yük yükletileceğim düşünmek gerekmez mi? Bu adamların ileri sürdükleri kural gereklerine göre halife denecek bu hükümdar Çin, Hindistan, Afganistan, Irak, Suriye, Filistin, Hicaz, Yemen, Asîr, Mısır, Libya, Tunus, Cezayir, Fas, Sudan... kısası bütün dünyadaki Müslüman halkın ve ülkelerinin işlerinin başı olacaktı. Tarihte bile böyle bir hayal hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Bugün hemen hemen hepsi yabancı devletlerin egemenliği altında olan ya da bağımsız kalabilen Müslüman uluslara halife adı altında bir hükümdar tasarlamak akılla, gerçeklerle uzlaşacak bir iş midir? Halifenin niteliği sadece ruhanî değildir; hilâfetin prensibi maddî güç, siyasal yetkidir diyenlerin gerçekte, hilâfeti bir devlet saydıkları, halifeyi devlet reisi göstermek istedikleri, gerçek isteklerinin halife unvanı altında birini Türkiye devletinin başkanlığına getirmek olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Gerçek maksatlarının, Müslümanlık dünyası safsatası altında halifeyi devlet başkanı yapmak olduğu meydandadır. Bütün İslâm dünyasını kapsayacak bir devlet kurma zorunluluğuyla düşünülen bir halifenin ödevini yapabilmesi için Türkiye devletinin, onun bir avuç nüfusunun halifenin emrine bağlanamayacağını anlattım. Türkiye halkının omuzlarına bu kadar akla uymaz bir ödevin yükü yüklenemez. Halifenin yalnız ruhanî değil, siyasal ödevleri olduğu iddia ediliyorsa böyle bir tez Türkiye'de egemenliğin halkta olduğu ilkesiyle uyuşamaz. Halifeye meydan okutmak, onu dünya Müslümanlarının işlerinin başında görmek isteyenler bu ödevi isterlerse Anadolu halkının sekiz on misli olan İslâm ülkelerinden beklesinler. *Yeni Türkiye'nin ve halkının bundan sonra ancak kendi yaşamından, kendi mutluluğundan başka düşünecek bir şeyi yoktur.* Kendimizi dünyanın egemeni sanmak hülyalarından artık vazgeçmek gerekir. Gerçek durumumuzu, dünyanın koşullarını göremeyen hayalcilerin peşinden gitmekle ulusumuzu sürüklediğimiz felaketler artık yeter. Bile bile aynı trajediyi sürdüremeyiz. Bizim dünya karşısında en büyük gücümüz, yeni rejimimizdir. Türkiye halkı kayıtsız şartsız kendi egemenliğini elinde tutacaktır. Unvanı halife olsun ya da başka bir şey olsun, artık kimse bu ulusun kaderine hükmedemez. Bunu teklif edecek hiçbir milletvekili bulunamaz. Hilafetçiler, Meclis'in ve ulusun kaldırdığı sultanlığı şimdi halifelik adı altında yaşatmak, Meclis'i onun meşveret meclisi yapmak, halifeyi devlet başkanı yapmak sevdasındadırlar.[44]

Notlar

1 O zamanki parti, grup, cemiyet ve akımlar üzerine ayrıntılı bilgiler için bkz. Tunaya, 399-471; yeni baskısı: cilt II ve Gotthard Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri* (Ankara, 1971), s. 165-167.

2 Başkanlık seçimi sıralarında Wilson'in "Türkiye" üzerine bir sözü için bkz. Charles Seymour (yay.). *Intimate Papers of Colonel House* (Boston, 1926-1928), cilt 1, s. 96 [YN: "ya da bu adı taşıyan bir ulus bulunduğunu bilmediği" sözcükleri ilk baskıda yok; kenara not düşülmüş].

3 Ayrıntılar üzerine bkz. Harry Nicholas Howard, *The King-Crane Commission: An American Inquiry in the Middle East* (Beyrut, 1963) ve *The Partition of Turkey: A Diplomatic History, 1913-1923* (Norman, 1931). 1920 sonlarındaki seçimlerde Wilson başkanlığı kaybettikten başka, Cumhuriyet çi yeni başkan Harding idaresinde ABD'nin dış politikası tersine çevrilmiş ve Amerika *mandat'sı* fikri tüm olanaksız olmuştu.

4 Hindistan'daki hilâfet akımı önderleri Türk imparatorluğunun bölüşülmesini doğal buluyorlar, fakat hilâfetin Osmanlı sultanlığında kalmasını, böylece Hicaz'ın o hilâfetin egemenliği altında kalmasını istiyorlardı. Bu önderlerden biri olan Maulana Mohamed Ali, *My Life: A Fragment,* yay. Afzal Iqbal (Lahor, 1944) adlı anılarında bu görüşü anlatır; bkz. s. 63, 125, 133 ve sonra sı, 146, 177 ve sonrası. İstanbul'daki hilafetçiler bunun Türk devletinin korunması davası oldu ğunu sanıyorlardı.

5 Ayrıntılar için bkz. Yevgeni Aleksandroviç Adamov (yay.), *Anadolu'nun taksimi,* çev. Hüseyin Rahmi (İstanbul, 1926), s. 60-112 ve ilgili belgeler; sadeleştirilmiş 2. baskısı: Hayri Mutluçağ *{yay.), Anadolu'nun Taksimi Planı* (İstanbul, 1972), s. 93-164 ve Wolfram Wilhelm Gottlieb, *Studies in Secret Diplomacy During the First World War* (Londra, 1957), s. 63-131.

6 Arnold J. Toynbee ve başkaları (yay.), *Survey of International Affairs 1925,* cilt I: *The Islamic World since the Peace Settlement* (Londra, 1927), s. 45.

7 Hüsamettin Ertürk, *İki Devrin Perde Arkası* (İstanbul, 1957), s. 338-339.

8 Bu konuyu ayrıntıları ile tartışan bir yapıt olarak bkz. Arno J. Mayer, *Politics and Diplomacy of Pe acemaking. Containment and Countervolution at Versailles, 1918-1919* (Londra, 1968), özellikle s. 294-327.

9 Edward Hallett Carr, *The Bolshevik Revolution, 1917-1923* (Londra, 1950-1953), cilt III, s. 245, Gotthard Jaeschke, "Der Weg zur russisch-türkischen Freundschaft", *Die Welt des Islams,* XVI(1934): 28-29, Jane Tabrisky Degras (yay.), *Soviet Documents on Foreign Policy,* (Londra, 1951-1953), cilt I, s. 164-167 ve Xenia J. Eudin ve Robert C. North, *Soviet Russia and the East. A Documentary Survey* (Stanford, 1957), s. 164-186; bu son iki yapıtta mesajların metni vardır [YN: Bu konuda daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Stefenos Yerasimos, *Türk-Sovyet İlişkileri* (İstanbul, 1979), s. 147-323].

10 Halide Edib, *The Turkish Ordeal* (Londra, 1928), s. 170-173 [YN: Çok kısaltılmış Türkçe çevirisi için bkz. Halide Edip Adıvar, *Türkün Ateşle İmtihanı,* sadeleştirilmiş 7. baskı (İstanbul, 1983), "İç Savaşın önemli Dönemleri" bölümünde s. 128-129].

11 Tank Zafer Tunaya, "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin Kuruluşu ve Siyasi Karakteri", *İs tanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası,* XXIII, 3-4(1958): 227-247.

12 Vahdettin'in 7 Ağustos 1920'de Mustafa Kemal'in Anadolu'da Bolşeviklik kurduğunu iddia et mesi üzerine bkz. Jaeschke, *İngiliz Belgeleri,* 13. Vahdettin'in bazı yargılan: "Ankara'nın liderle ri bu memlekette dikili ağacı olmayan; kan irtibatı veya bir rabıtası bulunmayan kimselerdir.", "M. Kemal menşei belli olmayan bir Makedonyalı ihtilâlci... Daha çok bir Sırp'a benziyor...", "Onlar Bolşevik yardımına güveniyorlar...", "Evvela güdülecek siyaset Türkiye'yi ve sonra da dünya barışım tehdit eden tehlikeyi (komünizmi) bertaraf etmek maksadıyla Bolşevikleri Kafkas ya ötesine atmak olmalı... Avrupa ile Asya arasında tampon bölgesi teşekkül etmeli...", "Bunlar sadece Bolşeviktirler."

13 Eudin ve North, 188.

14 Ali Fuat Cebesoy, *Milli Mücadele Hatıraları* (istanbul, 1953), s. 451: "Meclisin kuruluşundan sonra (1920'de) Yeşil Ordu namıyla bir cemiyet kurulduğu meydana çıktı... Şarktan Yeşil Ordu imdadımıza gelecek yollu şayiaları bu gizli teşkilâtın yaydığı sonradan anlaşıldı... Bunu kuranlar yeni zihniyetle bir ordu yetiştirmek, böylece isyanları bastırmak gayesini güttüklerini söylerlerse de maksatları bundan ibaret değildi. Hariçte İslâm memleketlerinde (Azerbaycan ve Kafkasya'da demek istiyor) gizlice Yeşil Ordu için çalışan arkadaşlan ile muhaberede bulunarak onların mesaisinden faydalanmışlardır. Hudut dışındaki bu teşkilâtı Ankara'ya bağlarken hariçteki İslâm memleketlerinin İslâm sosyalist ittihadı (?) sayesinde belki Rus istilâsından kurtarabileceği (Anadolu'daki millî mücadeleye onlardan yardım gele ceği şayiası ne oluyor o halde?) ümidine düşmüşlerdi." Medis'te muntazam ordu (gerçekte Mustafa Kemal) karşıtı olanlar, Cebesoy'un daima "Ethem Bey" dediği Çerkez Ethem'e kayıyorlar. "Dahili isyanları bastırmak hususunda millî davaya bir hayli hizmeti dokunan Çerkez Ethem Bey ve müfrezele rini, hayali çok geniş politikacılarımız iğfal etmişler, Yeşil Ordu içinde *yine* gizli bir teşkilât yapmışlar ve o tarihlerde (?) ihtilafa düşen Anadolu'da (?) yeni yeni gailelerin çıkmasına sebebiyet vermişlerdi"; s. 452: "Sonraları Ethem Bey bu gizli teşkilâtın bir aleti olmuştu". Atatürk'ü Ankara istasyonunda omuzundaki filinta ve üzerindeki er kılığı ile şaşırtan Cebesoy, "hariçteki İslâm memleketleri", "orada ki arkadaşları", "İslâm sosyalist ittihadı", "hayali geniş politikacılar", "iğfal" gibi belirsiz yuvarlak söz lerle, gayet iyi bildiği anlaşılan Yeşil Ordu'nun niteliğini açıklama işini dağıtmış, açıklık ve içtenlikle yazmamıştır. Fakat bu kadarı bile sözünü ettiği kişilerin İttihatçılar olduğunda kuşku bırakmamakta dır; karşılaştırma için bkz. Sami Sabit Karaman, *Trabzon ve Kars Hatıraları, 1921-1922: İstiklal Mü cadelesi ve Enver Paşa* (İzmit, 1949), s. 26-33 ve Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Ke mal* (İstanbul, 1969-1971), cilt n, s. 370 ve sonrası.

15 Mustafa Kemal'in İttihatçı olmadığını bildikleri halde Vahdettin, Damat Ferit, İstanbul'daki İngiliz mümessilleri ile hükümet adamlarının oldukça uzun süre ulusal savaş akımının bir İttihatçı işi oldu ğuna inanmakta direnişleri üzerine bkz. Jaeschke, *İngiliz Belgeleri,* 168-170. Bunlara "Jön Türk ler", "Yeni İttihatçılık" diyenler de vardır. Bu kitapta yayınlanan İngilizlerin kendi belgelerinde Mus tafa Kemal akımının bir Bolşeviklik akımı olduğu kanısını yansıtan hiçbir belge bulunmaması il ginçtir. Böyle bir ilişkinin varlığının onların haberalma örgütleri yolu ile bilinmiş olması gerekirdi. Bolşevikliğin Anadolu'ya yayılmış olması gibi bir olay o zaman onlar için önemli bir olay olurdu.

16 Aydemir, *Enver Paşa,* III: 548.

17 Von Seeckt'in çalışmaları üzerine bkz. Rohan Butler, "The Peace Settlement of Versailles, 1918-33", *The New Cambridge Modern History* cilt XII: David Thomson (yay.), *The Era ojViolence 1898-1945* (Cambridge, 1968) içinde, s. 468, 470 not 1 ve orada gösterilen kaynaklar.

18 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "... M. Kemal Paşa'yı Meclis'te en çok rahatsız edenler Mecliş'teki İt tihatçılar grubu idi... Bunlar arasında Enver Paşa'cı olanlar ve o gelip de ordunun başına geçmeyin ce İstiklal Savaşı'nın kazanılmayacağını düşünenler vardı" der; bkz. *Vatan Yolunda* (İstanbul, 1958), s. 116-118. Eylül 1919'da Sivas Kongresi'nde şöyle yemin edilmişti: "Vatanın mutluluğun dan ve kurtuluşundan başka Kongre'de hiçbir kişisel amaç gütmeyeceğime, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin diriltilmesine çalışmayacağıma,* mevcut siyasal partilerden hiçbirinin siyasal özlemleri ne hizmet etmeyeceğime..."; bkz. Gotthard Jaeschke, "Die Eide von Sivas und Ankara", *Die Welt des/slams,* yeni seri, H(1953): 61 [YN: Yemin sahnesi ve yeminin metni için bkz. Uluğ İğdemir (yay.), *Sivas Kongresi Tutanakları* (Ankara, 1969), s. 2-7 ve 16-22]. İlk TBMM üyeleri ihtimal ki kendilerini bu yeminle bağlı görmediklerinden bu yeminin zıddına hem İttihat ve Terakki hem de başka partilerce benimsenen özlemler beslemişlerdir [YN: Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kendisini partiler üstü kabul etmesine karşın Mustafa Kemal Paşa, Heyet-i Temsiliye adı na TBMM için seçim çağrısında bulunduğu 19 Mart 1920 tarihli tebliğinde, "Bu meclis azalığına, her fırka, zümre ve cemiyet tarafından namzet gösterilmesi caiz olduğu gibi, her ferdin de bu mücahede-i mukaddeseye fiilen iştiraki için müstakilen namzetliğini istediği mahalde ilâna hakkı vardır" demişti; bkz. Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk* (Ankara, 1927), s. 267].

19 1921 yazında İstanbul'da anti-Kemalist çevrelerde Enver - Kemal çatışıklığının bilindiği konusunda bkz. Jaeschke, *İngiliz Belgeleri*, 170.

20 Gazi Mustafa Kemal, 275-276.
21 Gazi Mustafa Kemal, 266.
22 Gazi Mustafa Kemal, 269.
23 İngilizler bile daha o zamandan Anadolu'da bir devlet kurulduğunu, bunun bir cumhuriyet olduğu nu anlamış bulunuyorlardı. Bkz. Jaeschke, *İngiliz Belgeleri,* 142. Britanya Başbakanı Lloyd George, Yunanlıların başarı kazanacağına inanmakta sonuna kadar direnmekle beraber, İstanbul'daki İngi liz temsilcilerinin bir süre sonra Mustafa Kemal'in durdurulamayacağım anlayarak bunu padişaha da bildirdikleri belgelerden anlaşılmaktadır. Lord Curzon, tâ baştan Yunanlıların basan kazanma ye tileri olmadığına inanıyordu.
24 Gazi Mustafa Kemal, 276.
25 Gazi Mustafa Kemal, 277.
26 Gazi Mustafa Kemal, 351.
27 Tunaya, "TBMM Hükümeti'nin Kuruluşu" ve Aydemir, *Tek Adam,* II: 363-364.
28 Kılıç Ali, *Hatıralar* (İstanbul, 1955), s. 67.
29 Gazi Mustafa Kemal, 352.
30 Gazi Mustafa Kemal, 371.
31 Gazi Mustafa Kemal, 371.
32 Jaeschke, *İngiliz Belgeleri,* 151.
33 Gazi Mustafa Kemal, 421-422.
34 Bir İngiliz deniz subayı, Malta kuşatmasını İkinci Dünya Savaşı'nda Normandiya çıkarmasına kadar gerçekleştirilmiş en büyük çıkarma harekâtı olarak tanımlar; bkz. Ernie Bradford, *Turgut Reis: Son Sefer,* çev. Osman Öndeş (İstanbul, 1973).
35 Bkz. not 4.
36 Toynbee, *Survey,* I: 55; *Oriente moderno,* H(1923): 465-466'dan alınmıştır.
37 Maulana Mohamed Aly, 138 ve sonrası.
38 Bu kitabı bulmam mümkün olmadı; özeti için bkz. *Oriente moderno,* H(1923): 585-588. Ona karşı yazılmış olan kitabın "Mukaddime"sinde ise bugün bize tuhaf gelecek bazı noktalar vardır; bkz. Ha lil Hulki, tlyas Sami, Rasih, *Hâkimiyet-i milliye ve hilâfet-i İslâmiye: Karahisar-ı Sahip Meb'usu Hoca İsmail Şükrü Efendi'nin bu meseleye dair neşrettiği risaleye reddiyedir,* 2. baskı (Ankara, 1341/1925).
39 Mahmut Esat'ın "meslekî temsil" görüşü için bkz. "Yeni Türkiye'nin manası", *Hâkimiyet-i milliye,* 9-16 Teşrin-i sânî 1337/1921. Mahmut Esat bu görüşü Meclis'te de Fransız hukukçusu Léon Duguit'ye dayanarak savunmuş, bu sistemin bir devrim olacağını, esnaf ve çiftçinin Meclis'te temsil edileceğini ileri sürmüştür; bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi,* cilt VII, 121. toplantı, 1336/1920; 2. baskı, 1940, s. 305-310. Atatürk bu ideolojiyi benimsememiştir; bkz. Mahmut, "Gazi ve inkılâp", *Milli yet,* 21 Aralık 1929 [YN: Bu dönemde ve sonrasında "meslekî temsil" görüşü üzerine bkz. İlhan Te keli ve Selim İlkin, "(Kör) Ali İhsan (lloğlu) Bey ve Temsil-i Meslekî Programı", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları* (İstanbul, 1977) içinde, s. 283-357 ve Zeki Ankan, *Tarihimiz ve Cumhuriyet: Muhittin Birgen (1885-1951)* (İstanbul, 1997)].
40 Mehmet Şeref, *Hanedan ve millet* (İstanbul, 1339/1923). Bu kitapta Osmanlı soyunun çöküşünün Türk ulusu ile bağının kopuşunun ilginç bir tarihçiği vardır. Kitap, 1920'de Malta'da sürgünde ya zılmıştır.
41 Mektubun İngilizce olan metni için bkz. Toynbee, *Survey,* 1: 571 ve sonrası.
42 *Bombay Chronicle'm* 30 Kasım 1920 tarihli başyazısı, İngiliz Kızılay Cemiyetinin Türkiye'de temsil cisi olarak Rahip Robert Frew'nun kullanılmasını, Hint Müslümanlarının Türk göçmenlerine veril mek üzere topladığı ayakkabı, elbise, battaniye gibi eşyanın ancak "Rt. Hon. Seyd Amir Ali" aracı lığıyla Frew tarafından dağıtıldığını, bunların yalnız *işgal altındaki bölgelerdeki halka* gidebildiğini, Kemalistlerin idaresi altındaki yerlerde dağıtmak için Frew'nun Antalya'dan içeri girme teşebbüsün de bulunduğu halde *"nationalisf'lct* tarafından geri çevrildiğini anlattıktan sonra şu satırlara yer verir: "Frew'yu neden içeri sokmuyorlar? Emir Ali, Müslümanlardan Müslümanlara gidecek eşyayı

neden bir Protestan rahibi aracılığıyla dağıttmyor? Onu geri çeviriyorlar, çünkü lngilizdir ve çünkü casus olduğundan şüphe ediyorlar". Bu yazının ve Frew ile ilgili başka yazışma ve gazete haberlerinin kopyalarını, benim için Bombay'de yaptığı araştırma ile elde edip bana gönderen Bayan Gail M. Graham'a borçluyum [YN: Berkes'in bu konuya değinen ve Rahip Frew hakkında daha çok ayrıntı veren bir yazısı için bkz. "Rahip Frew Kimdi?", *Atatürk ve Devrimler* (İstanbul, 1982) içinde, s. 186-193].

43 İngilizcesi için bkz. Toynbee, *Survey,* I: 576-577.

44 Gazi Mustafa Kemal, 431-433.

XV CUMHURİYET DEVRİMLERİ

1. Devrimcilik niteliği

"Din devleti" görüşüne karşı "ulus devleti" görüşünün zaferi, çağdaşlaşma yolunda belli bir doğrultuda birbiri arkasından gelecek bir dizi reformun kapısını açmış oluyordu. Bunların başlıcalan, bu kitapta incelediğimiz aşamaların buraya kadar bize göstermiş olduğu nedenler yüzünden *hukuk, eğitim,yazı, dil ve* genel olarak *yaşam* ve *kültür* alanındaki değişmeler olmuştur. Bunlar yeni perspektif içinde Cumhuriyet devrimleri olarak tanımlanırlar; çünkü onlara hâlâ karşı olanlar bulunduğu halde koşullar bu değişikliklere girişilmesini âdeta kendiliklerinden zorlar ve bir önderin kılavuzluğunun rotasını izlerler. Bu rotanın belirlenmesinin ne denli güçlükler içinde geçtiğini gördük.

Halifeliğin kaldırılmasını bildiren kanunla birlikte, biri Şeriat ve Evkaf Bakanlıklan'nı kaldıran, diğeri medreselerin, tarikatların, zaviye ve tekkelerin kapatılmasını, bütün eğitimin Eğitim Bakanlığı'nm yetki alanı içinde birleştirilmesini sağlayan iki kanun da çıkmıştı. Bu yoldaki tutum en son 3 Kasım 1928'de Anayasa'dan devletle din bağlılığını kuran maddenin kaldırılmasıyla tamamlandı. 1928'den 1938'e kadarki aşama bu temel değişiklikleri tamamlayan, öteki alanlara genişleten, gerek toplum yaşamında, gerek kişilerin yaşantısında bu değişiklikleri kökleştiren yasamalar, girişimler ve kuruluşlar olmuştur. Bunların hepsinin ya düşün ya da eylemdeki önderi, bundan sonraki sayfalarımızda adı *Atatürk* olarak geçecek olan aynı adam, Kurtuluş Savaşı'nın önderi Mustafa Kemal'dir. Türk çağdaşlaşma gelişimi ilk kez tutarlı ve tuttuğunu başaran bir önder bulmuştu.

Bu bölümde Cumhuriyet döneminin, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinden hangi temel noktalardaayrıldığını tartışacağız. Bu dönemi ötekilerden ayıran en önemli özellik, geleneksel Îslâm-Osmanlı temeli yerine onun karşıtı olarak ulus egemenliği ve bağımsızlık ilkesine dayanmasıdır. Cumhuriyet'in kuruluş dönemindeki devrimsel değişmeler, bu ilkenin bir klişe ya da özlem olarak kalmak yerine, gerçeğe dönüşmesinin yollarını açan eylemlerdir.

Cumhuriyet döneminin gelişme aşamasında bu eylemlerin savunuculuğunu yapan yazarlar, bu değişmelerin devrimsel niteliğini belirtirken bunların başka devrimlerin getirdiği rejimlere benzemeyen bir rejim yarattığı üzerinde çok dururlar. Bu eğilim Avrupa'da büyük etkileri olan komünizm, faşizm, nasyonal sosyalizm gibi ideolojiler zamanında Cumhuriyet devrimini de bunlarla kıyaslamak isteğinden ileri geliyordu. Kimilerine çok iddialı, kimilerine sadece propaganda olarak gözüken bu kıyaslama eğilimi, bu devrimlerin ancak çağ düzeyine çıkmış, geleceğin siyasal-ekonomik ideolojilerinin doğuşunun önkoşullarını hazırlayan değişmeler getirmesi anlamında olmak şartıyla yerindedir. Geçen bölümümüzdeki tartışmalan düşünürsek, bu değişmelerin getirilişinin âdeta zincirlemesine ve zorunlu imiş gibi birbiri arkasından ortaya çıktığını, belirli bir mantığı olduğunu görürüz. Bu, Türk toplumunu çağdaş Batı uygarlığı yörüngesine sokma amacında toplanır. Bu gerçekleştikten sonra baş ilke *gelenekçilik* değil, *devrimcilik* olur. Bu yöne dönüş gerçekleştikten sonra batılılaşmak bir erek olmaktan çıkar; bir başlangıç noktası olur. Atatürk'ün sağlığında toparlanan ilkeler arasında batılılaşma ilkesi olarak bir ilke bulunmayışı ilginç değil midir?

Türk toplumunu çağdaş uygarlık yörüngesine oturtma gibi büyük bir işin iki yanı vardır: Birinci yan, bu kitapta bol örneklerini gördüğümüz gelenekçilik tutumunu yok etme işidir. İkinci yan, onların yerine bu yörüngeye uygun kurâllan, örgütleri yerleştirmek, toplumun yeni kuşaklarını bu yörüngenin gereklerine göre yetiştirerek gelenekle çağ arasındaki geçiş köprüsünü kurmaktır. Bu açıdan Cumhuriyet dönemi devrimlerinin toplamı, bir "yeni yöneliş" devrimidir.

Meşrutiyet döneminin büyük tartışmasında gördüğümüz sorunlar, daha o zamandan, bu iki yanda yapılması gerekli değişmelerin neler olduğunu göster mişti. Bu bize Cumhuriyet döneminin devrimsel değişikliklerinin, tarihsel zorunlulukların bir ürünü olduğunu gösterir. Cumhuriyet döneminde devrimsel değişme konusu olanların hiçbiri bu dönemde çıkma değildir. Daha önceki dönemde hepsi üzerinde uzun tartışmalar olmuştur. Fakat asıl büyük sorun olan saltanat-hilâfet sisteminin çözümünden sonradır ki ötekilerin çözüm yollan kendiliklerinden açıl mıştır. Daha önceki dönemi yaşayanlar için bunlar devrimseldir; bugünün kuşağı için ise bunlar *doğaldır.* .

Bu değişmelere devrimsellik niteliği veren başka bir etken ulusal kurtuluş savaşı dönemine katılan çok kişinin tarihsel sürecin hangi aşamasına gelindiğini kavrayamamalan yüzünden bu değişmelere katılamayışlarının, bunların zorla getirilmiş değişiklikler olduğu sanısını onlarda yaratmasıdır. Ulusal kurtuluş savaşını sırf Osmanlı saltanatını ve İslâm hilâfetini kurtarma savaşı sanarak, o bitince yine eskisi gibi sultanlı-halifeli meşrutiyet rejimine, hattâ daha gerilere dönerek bir "din devleti" rejimine dönüleceğini bekleyenler için bu değişmeler evrim değil, *yıkım* demekti. Bu kişilerin, yukarıda gördüğümüz gibi, artık bir "tabiat garibesi" haline gelmiş olan Osmanlı devlet rejiminden de daha öteye giden başka bir tabiat garibesinin daha doğabileceğini düşünmeleri, sözünü ettiğimiz büyük tartışmanın ardından Birinci Dünya Savaşı yıllarında yaygınlaşan geniş bir düşün bunalımının yarattığı hayallerin yıkılışı sonucu olarak kafaların büyük bir *anlam karmaşası* içine düşmesinin bir ürünüdür.

Bu değişmelere devrimsel nitelik vermede rolü olan başka bir etken daha bu noktada kendini gösterir. Bu, Atatürk'ün oynadığı önderlik rolüdür. Bu önderliğin baş özelliği, tarihsel olayların zorladığı sonuçların hangilerinin daha ötelere götürülebilecek yol olduğunu seçebilmesi ve toplumu o yol yönünde arkasından sürükleyebilecek büyüleyici gücü, başarılan görülen eylemleriyle kazanabilmiş olmasıdır.

Bu değişmelere devrimsel bir nitelik veren üçüncü bir etken, ilk kapının açılışının devrim koşullan altında olmasıdır. Bu, yeni bir siyasal rejim, yeni bir devlet, yeni bir toplum olma zorunluluğu sorunuydu. Bunun, var olan bir devlet için sadece bir kanun-ı esâsî yapmak ya da Osmanlı rejiminin din-devlet bileşimini modernleştirmek sorunu olarak başlamadığını gördük. Halbuki Meşrutiyet döneminde Kanun-ı Esâsî'de yapılan değişikliklerin hiçbirinin ana soruna değinemediğini gördük. O dönemin katkısı olan basanlar, ancak bu ana sorundan yan çizilerek dolambaçlı yoldan ele alınacak kadarlık değişmeler biçiminde olabilmişti. Ulusal kurtuluş savaşı içinde ise baş sorunun son çözümü değilse de ona doğru ilk adımı, devrimsel bir adım olarak başlamıştır. Geçen bölümde gördüğümüz gibi, ilk Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'na geçici bir tüzük gibi bakanlar, bunun içinde saltanat ve hilâfet sözcüklerinin yer almayışının devrimsel bir olay olduğunun farkına bile varamadılar. Bundan biricik kuşkulanan çevre olan Muhafaza-yı Mukaddesat'çılar, devletin dininin İslâm dini olduğunu koyacak kadarlık ve geçici olduğu sonradan ortaya çıkan bir kazanç sağlamışlardı. Saltanat ve hilâfetin kaldırılmasıyla bu madde anlamını yitirince onu kaldırmak da kolaylaştı. Anayasa'dan çıkanları din, siyasal değil toplumsal ve kültürel alana kaydınlınca o da devrimsel değişmelere bağımlı sorunlara göre yerini aldı.

Devrimsel niteliği veren belki en önemli diğer bir yan, değişmelerin kapsamı sorunun vardığı aşamadır. İncelememizin başından beri geleneksel kurum ve kuralların kapsamının genişleye genişleye 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinden sonra bu kapsam sorununun açık bir tartışma konusu haline kadar geldiğini görmüştük. Namık Kemal - Ahmet Mithat kuşağında ilk kez olarak bu kapsamın sınırını belirleyecek ölçütün formülü de bulunmuştu: Değişmeler Batı uygarlığının baskısı yüzünden olduğu için değişme o uygarlığın *maddî* yanlarına açık tutulabilecek, *manevî yanlarına* kapalı kalacaktı. Buna tepki olarak bir uygarlığın bir bütün olduğu, Batı uygarlığı karşısında bu tür formülün yürümeyeceği düşünü de doğmuştu. Daha sonra, Ziya Gökalp'in ulusçuluk çerçevesi içinde yaptığı *hars* ve *medeniyetayrı*mı, *maddî ve manevîayrı*mının farklı bir biçimde konması olarak bir süre yaşama gücü gösteren bir formül olmuştu.

Cumhuriyet dönemi değişmelerinin devrimsel niteliği, işte bu formüldeki sınırlan yıkmıştır. Bunun örneklerini bu bölümde vereceğiz. Demek ki Cumhuriyet dönemi devrimlerine özelliklerini veren yan, II. Mahmut zamanında başlayan eğrilmelerin, çarpılmaların, ikiye üçe bölünmelerin çağdaş uygarlık düzeyine uygun olacak yolda bütünleştirilmesi, tutarlılık kazandırılmasıdır.

Değişmelerin kapsamı üzerine doğan devrimci görüşün önderliğini yapan Atatürk, bu görüşü daha Cumhuriyetin kuruluşundan önceki yıllarda başlatmıştı. Ülkedeki yolculuklarında durmadan şu görüşü tekrarlar: Savaş sonuçlandı; fakat bağımsızlık savaşı asıl şimdi başlamaktadır. Bu savaş *toptan* çağdaş uygarlığa katılma savaşıdır. 1924 nutuklarında sık sık geçen konu, *bütünüyle* çağdaş uygarlığa katılmaya karşı olan güçleri yenme zorunluluğudur.[1] "Çağdaş dünyada var olabilmek, kendimizi değiştirmemize bağlı bir iştir." Toplumsal, ekonomik ve bilimsel alanlarda ilerleyebilmenin yolu bu tutumu almakla açılabilir. "Bilimsel buluşların yarattığı hârikaların bütün dünyanın yaşama koşullarında büyük değişiklikler yarattığı bir çağda, hiçbir ulus geçmişin geleneksel bağhlıklanyla varlığını tutunduramaz. Artık eskinin bütün artıklarını, kafalarda bunlar üzerine yerleşmiş inançları söküp atma zorunluluğu vardır."[2] 1925'teki nutuklarında geleneksel kurum ve kuralların çağın gerektirdiği dünyasal bir devlet, ulusal bir kültür gerekleriyle uyuşmazlıklan üzerinde durur.[3]

Atatürk'ün devrimsel değişme anlayışı, tutucuların anlayışına tümden aykırı olduğu gibi, Cumhuriyet öncesi dönemde, özellikle savaş yıllan sırasında az çok belirmekle birlikte hem eylemde hem düşünde olumlu bir katkısı olmayan sosyalizm, solidarizm (meslekî temsil) gibi ideolojilerden de farklı olmuştur. Bunun nedenlerini Kurtuluş Savaşı'nı tartıştığımız zaman görmüştük. Ulusal kurtuluş ve gerçekleşiş niteliğinde olan bir savaşta gerekli olan ilk önkoşul, toplumun bütün

sınıflarının ona katılmasını sağlamaktır. Bu gerçekleştirilemezse, ulusal savaş dağılma savaşı niteliği alır. Böyle bir savaş koşulu altında gerekli olan, bütün olarak ulusu harekete getirebilmektir. Sosyalist anlamda bir devrim başlatacak, yürütecek, sonuçlandıracak sınıf ya da smıfların yokluğu kendini göstermiştir. Böyle bir devrim görüşünün, aydınlar dışında hiçbir sınıftan destek bulamayışı, Atatürk'ün görüşündeki gerçekçilik yanını gösterir.

Yanılma, Türk toplumunun Doğu türü toplumlar yörüngesinden kopmamış olması yüzünden, Batılı toplumlar yörüngesindeki devrim anlayışının Türkiye'deki koşullara uymadığının görülememesinden ileri gelmektedir. Atatürk, ulusal kurtuluş koşullan altında toplumcu bir devrimin olanaksızlığı sonucuna varmakla kalmamış, asıl dava olan tarih uzayında Doğu yörüngesinden Batı yörüngesine kayma davasının dayanak noktası olarak toplum sınıflarının birleşmesinden doğacak güçten başka bir güç olamayacağı görüşüne de varmıştır. Onun anladığı devrim, bu yörünge değiştirmesi işinin ta kendisidir.

Atatürk'ün bu devrimsel değişme görüşünün, kendi emperyalizm karşıtı görüşüne de yansıdığını görürüz: Batı uygarlığı dışında geri kalan ve bu geriliklerinde direnen toplumlar üstün ekonomi ve teknoloji güçleri tarafından sömürülmeye mahkûmdurlar. Bu toplumlar sömürgeciler karşısında güçlü olmayı ve kendilerine hak ve eşitlik tanınmasını istiyorlarsa, ilk önce kendilerini çağdaş uygarlığın dışında bırakan bağlantılan koparmak zorundadırlar. Bu açıdan bakılınca bu görüş Batı'daki toplumcu devrim görüşündenayrıldığı gibi, Doğu'nun tutucu direniciliğine de aykırı düşer; çünkü bu devrim görüşünün asıl hedeflediği şey tutucuların kutsal saydığı ve *maneviyat* olarak nitelendirdiği alandır. Atatürkçü devrim görüşünün bu açıdan anlam sonucu, toplumsal devrim niteliğindeki değişmelerin ancak böyle yörünge değiştirici devrimlerden sonra olabileceği kanışıdır.

Emperyalizme karşı yapılmış ulusal bağımsızlık savaşlarından sonra, ulusun geçmişinden kalan geleneklere karşı ve emperyalist gücün arkasındaki uygarlığa doğru olan bir tutum alınabilmesi hemen hemen hiç görülmez. Tersine, o ulusu uygarlıktan ayıncı yanlara yeni bir ulusal kutsallık verme eğilimi doğar. Asya ve Afrika'daki İkinci Dünya Savaşı sonrası ulusal kurtuluş savaşlarından sonra, örneğin Hindistan'da, Pakistan'da, Endonezya'da, Cezayir'de, Mısır'da, hattâ Müslüman olmayan Çin'de olduğu gibi geçmişe dayalı değerlere dönüş yeni bir ulusal bütünlük kazandıracak bir tutum olarak gözükmüştür.

Cumhuriyet devrimlerinin yönelişi bu modelin tersinedir. Türk ulusal kurtuluş sürecinin başlarında görülen buna benzer bir tutum çok kısa süreli olmuştur. Bu kısa süre içindeki olaylar, Türkiye örneğinin farklı olma nedenlerinden birini bize açıklar: *Geleneğin değerlerine dayanma, ulusal kurtuluşun*

gerçekleşmesine aykırı siyasal eğilimler yaratır. Yukarıda saydığımız örnekle rin hiçbirinde, sömürgeciliğin parçaladığı geleneksel değerler, emperyalizmin safında ve ulusal kurtuluş savaşına karşı olarak gözükmemiştir. O değerlerle yeni bir ulus varlığını gerektiren yeni değerler arasında aynı şiddette karşıtlık lar doğmamıştır. İkinci neden de bununla ilgilidir: Osmanlı siyasal rejiminde din kuralları toplumun kültürel kuralları olarak toplumu parçalanmaya karşı bir arada tutacak bir dayanışma gücü olmamıştır. Bu kurallar yalnız topluma, değişmeye karşı direnç vermekle kalmamış, bu direncin siyasal yetkesi olma eğilimini de sürdürmüşlerdir. Ulusal kurtuluş savaşı bu siyasal yetkenin kendi sini yıkma zorunluluğuyla tamamlanınca o yetkenin temsil ettiği bütün ku rumlardaki kuralları yeni bir yönde kurma zorunlulukları ve olanakları doğ muştur. .

Bu yüzden ulusal kurtuluş savaşı başlangıçta Doğu ile Batı arasında ya da Hıristiyan dünyası ile tslâm dünyası arasında bir savaş gibi görülürken, Türk örneğinde bunun iki kültür ya da iki uygarlık sistemi arasında bir savaş olduğu görüşü üstünlük kazanmıştır. Doğu uygarlığı İslâm geleneği, Batı uygarlığı çağdaş uygarlık olarak görülmüştür. Biri, hayatın her alanına, üste başa giyilenlerden okullara ve devlet rejimine kadar herşeyi din geleneğinden gelen kurallara bulayan bir sistemdir. O uygarlık sadece bu yüzden çağdaş dünyada yaşayamaz bir sistem olmuştur. Batı uygarlığının üstünlüğü ve gücü ise geleneklerle çağdaş zorunlulukların birbirinden ayırılmasına dayanmasıdır. Batı uygarlığının maddî yanları üstünlüklerini göstermişlerse, İslâm toplumu bu üstünlüğü yenememişse, bu, Batı uygarlığında maddî yanlar ötesinde de olumlu özellikler bulunduğunu düşünmeye bizi zorlamaz mı? Tâ Abdülhamit dönemi sonlarına doğru gördüğümüz dilci Şemsettin Sami'nin ileri sürdüğü gibi, uygarlıklar maddî ve manevî bütünlerdir. Batının maddî üstünlüğünün altında yatan manevî ya da kültürel üstünlük etkenleri vardır.

Atatürk'ün benimsediği bu görüş, ulusal kurtuluş savaşında, içinde dincilik öğesi de bulunan Ziya Gökalp'in harsçılık ideolojisine de aykırı düşer. Bundan ötürüdür ki Atatürk'e şeriatçılara, hilafetçilere, saltanatçılara kıyasla en yakın gözüken Türkçüler, Cumhuriyet devrimleriyle *hukuk*, *eğitim,yazı*, *dil* ve genel olarak £«/##" alanlarındaki devrimsel değişmelerle uzlaşamamışlardır.

Cumhuriyet değişmelerine devrimci bir nitelik veren yanların en sonuncusu harsçılık görüşüne aykırı eylemleri getirmesidir. Bunun örneklerine bu bölümde rastlayacağız.

2. Devrimci hukuk

Cumhuriyet döneminde çağdaşlaşma yönündeki en önemli devrimsel değiştirmeler *hukuk alanında* görülenlerdir. Bu alandaki ilk değişikliklerin yapıldığı Tanzimat döneminde başlayan kanunlaştırma eylemlerini gözden geçirirken hukuk değişmelerinin çağdaşlaşma sürecinin özü olduğunu söylemiştik. Bunun başlıca nedeninin Osmanlı devlet geleneğinde İslâmlık'ın bir hukuk olarak yer tutması olduğunu da görmüştük. Bu gelenekte din sorunu sadece bir inanç sorunu değil, bir hukuk kuralları sorunudur. Bu kurallar aynı zamanda din kurallan sayıldığı zaman toplumun hukuksal ilişkileriyle zamanın değişikliklerinin zorunluluklan arasında gittikçe genişleyen bir uçurum ortaya çıkar. Gerçi Osmanlı hukuku, gördüğümüz gibi, tümden bir teokrasi hukuku değildi; ancak şeriat, İslâm dininden olan halkın toplumsal hayatının hemen hemen tümünü kapsayan bir hukuk olmuştur. Özellikle Osmanlı geleneğinin siyasal bozuluşlanyla, kişiler hukuku olan şeriatın bir yandan inanç ve onunla ilgili eylemler alanına, öte yandan siyasal alana genişleme ve o alanlar üzerinde tüm hükmünü kurma eğilimleri başladı. Böylece, hem eski Osmanlı sistemi geleneğine, hem de zamanın koşullarına uyma gereklerine aykırı olan bir gelişmenin başlayıp yaygınlaştığını yukarıda bütün aşamalanyla gördük.

II. Mahmut ve Tanzimat reformlan bu iki eğilimi durdurmak yerine, tersine, onlara hayatın geniş bir alanında siyasal yetki dayanağı kazandırmıştı. Kanun-ı esâsî akımında şeriatı bütün hukukun temeli yapma çabalarının ne genişlikte etkisi olduğunu da gördük. Bu kitabın başında söylediğimiz gibi, çağdaşlaşma sürecinin yanı başında gücünü gittikçe artıran bir dinsel gelenekselleşme süreci yanyana yürümüştür. Cumhuriyet'in kuruluşundan önceki yıllarda bu akımın tümden bir *din devleti* kurma isteği aşamasına kadar geldiğini bile gördük.

tşte Cumhuriyet döneminin *devrimsel hukuk değişimi bu gidişi tersine çeviren bir eylemdir*. Bu, şeriatçılık eğiliminin bütün hukuk alanının dışına çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır ve anayasal kumlusu din kurallarının dışına çıkaran din-dünyaayrımı ilkesinin uygulmaya konmasının doğal bir sonucudur. Toplumun bütün hukuksal ilişkilerini *tutarlı bir hukuk sistemi içinde* bütünleştirme olanağı ancak o zaman doğmuştur. Eğitimin birleştirilmesi ve bütünleştirilmesine koşut olarak hukukun ulusal devlet yetkesi altında ulusal bütünlüğü bulunan bir sistem olması böylece gerçekleştirilmiştir. Bunun dinle ilgili sonuçlarına ileride değineceğiz.

Cumhuriyet döneminin bu hukuksal devriminin, Tanzimat döneminde Mecelle 'nin yapılışı dolayısıyla gördüğümüz bir görüşe benzer bir görüşün ortaya çıkışıyla başlaması şaşırtıcı gözükür. O zamanki görüş, Cevdet Paşa'nın temsil etti-

ği tutucu hukuk görüşüydü. Bu kez bu görüş, Ziya Gökalp'in temsil ettiği harsçı görüş biçiminde ortaya çıktı ve yukarıda değindiğimiz gibi *hars* ve *medeniyet* (kültür ve uygarlık)ayrımı formülüyle ilk çatışma burada başladı.

Halifeliğin kaldırılması dolayısıyla adalet bakanı olan Seyyit Bey'in yukarıda sözünü ettiğimiz söylevi şöyle bir görüşle sonuçlanıyordu: Bir ülkenin kanunlannm, halkının ulusal gelenekleriyle uyum halinde olması gerekir. Hukuk halk geleneklerinin ürünüdür; ancak bunların değişmesiyle hukukta değişiklikler olabilir.[4] Bu söz, "geleneklerin değişmelere uğramayan yanlarında hukukun gelenekler üzerinde değiştirici, yeniden kurucu etkisi olamaz" demektir. O halde, geleneklerin din hukukuyla bir tutulduğu bir ortamda hukukun yine de dine bağlı olarak kalması gerekir.

Fakat hukuk, gelenekleri çağdaşlaştırmada devrimci bir araç olabilir mi? Ziya Gökalp'in terimleriyle konuşacak olursak, "hars"ın, bir "ümmet" uygarlığı ürünü olan fıkıh hukukunun etkilerinden sıyrılarak, bir "ulus" kültürü haline gelmesinde hukukun devrimsel bir rolü olamaz mı? Böylece sorun, "kültür ve uygarlık arasındaki sınırların hukuk alanında belirlenmesi nasıl olabilir?" sorunu olur.

Halifeliğin kaldırılmasından önce Adalet Bakanlığı'nda yeni bir Aile Kanunu hazırlama girişimi, bu sorunun belirlenmesinde bir deneme hizmeti görmüştür. Bakanlıkta kurulan özel bir komisyonun hazırladığı kanun tasansını 27 Kasım 1923'te BMM'ye sunan Seyyit Bey, bu tasarının yukarıda tanımlanan görüşe göre hazırlandığını açıkladı. Bu tasan yalnız evlenmeyle boşanmayı kapsamıyordu. Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar bu işlerde kendi dinlerinin kurallarından alınan kurallara göre davranacaklardı. Müslümanlar için birçok sorunda Hanefi hukuk okulunun kuralları yerine Şafiî okulunun, bazı sorunlarda Maliki, hattâ Hanbelî okulunun kurallan seçilmişti. Mecelle'nin tutumundan tek ayrılının nokta bu olmuştu. Bunun gerekçesi, bunlarda çağ gereklerine daha uygun kurallar bulunduğu iddiası idi. Örneğin, bir kişinin vasisi bulunduğu ve akıl hastası olan biriyle evlenmesine Şafiî okulu cevaz vermiyordu. Evlenmeye engel koşullar arasında zinanın boşanma nedeni olması caiz görülmüyordu. Yine Şafiî okuluna göre zorlanmış olma, evlenmeyi "bâtıl" yapan bir koşuldu.

Şu halde bu yeni Aile Kanunu tasansında çağ koşullarına daha uygun sayılan kurallar koyma düşüncesi üstün gelmekle birlikte, kanun gene de ancak İslâm hukuk okullarının cevaz verdiği sınırlar içinde kalacaktı. Bu yüzden öteki kimi sorunlarda şeriat hukukunun koyduğu kuralların dışına gene çıkılamıyordu. Örneğin, tasan çokeşliliği (poligami) kaldırmadıktan başka, 1917'de yapılan kanundaki gibi ilk eşin razı olması koşuluna bile bağlamıyordu. 1917 kanunundaki koşulun bu tasanda kaldırılma nedeni olarak gösterilen gerekçe de şuydu: Poligami

îslâmlık'ta zorunlu olmayıp sadece bir müsaade olduğu için kanunla kaldırılabilirse de, komisyon poligaminin fuhuşu önlediği ve nüfusun artmasını sağladığı için kaldırılmasından kaçınmış, aynı zamanda bunu yapmakla, "Şeriatın poligamiyi caiz görmesindeki yararlardan da yoksun kalınmamıştır."[5] Birinci görüşe Abdülhamit döneminde, ikinci görüşe Cumhuriyet döneminden az önce gördüğümüz poligamiyi zorunlu yapmak isteyenlerin görüşünde rastlamıştık.

Bu tasarı 1923 ve 1924 yıllarında Meclis'te birçok tartışmalara yol açtı ve kabul edilmedi. Ulusal gelenek (hars) değerlerine dayandınlan bir kanun olma iddiasına, bir tek hukuk okulunun yargılarına bağlı kalmak yerine bütün fıkıh okullan arasında seçme yapmasına karşılık, temelde yine de şeriat hukukuna dayanıyordu. Gökalp düşünü doğrultusuyla Atatürkçü düşün doğrultusunun ilk çatışmasının hukuk alanındaki gözükmesi budur.

Meşrutiyet döneminde Ziya Gökalp'in bir toplumbilim kanunu gibi yaygınlaştırdığı kültür-uygarlıkayrımı görüşünün ne ölçüye kadar yerinde olduğu sorunu bu kanun dolayısıyla belirmeye başladı. Türk "hars"ı olarak sayılan gelenekler ne ölçüye kadar ulusal, ne ölçüye kadar dinseldi? *Millî* olan ile *dinî* olan nerelerde birbirlerindenayrılabilirdi? Sadece bu terimlerin Osmanlı Türkçesi'ndeki tarihsel evrimine bakarsak görürüz ki "millî" terimi, Meşrutiyet dönemine kadar "dinî" anlamında kullanılıyordu. Gökalp kavramlar planında kültürle uygarlık, *ümmet* ile *millet* arasında birayrım yapmakla birlikte, gerçekte ulusun hukuksal ilişkilerini düzenleyen kurallarda bunlar birbirindenayrı duruyorlar mıydı?

Bundan başka, ikinci bir sorun *millî olan* ile *çağdaş* olan arasındaki ilişki sorunudur. Ziya Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak, çağdaşlaşmak arasında bulduğu eşitlik gerçekte var mıydı? Somut hukuk sorunlarına gelinince üçünden birinde, ya da ikisinde üçüncünün lehine kökten birayrılış gerekecekti. İslamcı görüşün bu üçten hangisini seçeceğini biliriz. Fakat şimdi ulusçuluk, *çağdaşlaşma* sorunu karşısında kalınca devrimci yana mı, gelenekçi yana mı dönecekti? Gökalpçi görüşün yazı ve dil sorunlarında da aynı ikilemle karşılaştığını ve *Atatürk'ün tuttuğu devrimci yana karşı olan gelenekçi yana düştüğünü göreceğiz.* Irkçılık ile dincilik arasında bugün gördüğümüz yakınlığın kökeni buradadır.

Üçlemdekilerin hangisinin seçileceğinin belirlenmiş oluşu, Meclis'te o zamanki tartışmalarda görülen kararsızlıklarda ve sonunda kanunun geçemeyişinde gözükür. Kanunun getirdiği sorunlar arasında en tartışmalı olanı poligami sorunu olmuştu. Bu sorun basında ve halk arasında da tartışılıyordu.

Tasarının geleceğinin olumlu olmayışında rol oynayan etkenlerden biri de önerdiği kanunun Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerine özgü bir parça-kanun olmasıdır. Kendisi bütün bir medenî kanun olmadığı gibi, öteki kanunlarla da bü-

tünleştirilmiş, tutarlı bir hukuk sistemi içine konmuş değildi. Tartışmalar sürdükçe, büyük sorunun şu ya da bu alanı zamanı geldikçe kanun biçimine sokma sorunu değil, iki hukuk sistemi arasında, İslâm hukuk sistemiyle Batı hukuk sistemi arasında bir seçme yapmak, ona göre bütün hukuk sistemini bütünleştirmek kararlarından birinin verilmesi sorunu olduğu belirmeye başladı.

Bu iki yoldan hangisine gidileceğinin ilk işaretini Atatürk, 1 Mart 1924'teki bir söylevinde verdi: Önemli olan sorun hukuk anlayışını, kanunlan, adalet örgütünü toplumsal yaşayışın *uyması gereken çağ koşullarıyla uyuşmazlık içinde olan ilkelerden* kurtarmak sorunudur. Aile hukukunda, medenî hukukta izlenecek yol ancak Batı uygarlığının hukuksal yönü olabilir. Yan tedbirlerle, yüzyıllık inançlara bağlılıkla izlenecek yol, "ulusların uyanışının karşısına çıkan en vahim engeldir."[6]

1923-1924 yıllarında bütün kanunlan ve adalet kurallarını Batı yörüngesinde birleştirmek görüşü güçlenmeye başladı. Atatürk'ün 25 Ekim 1925'te yeni başkentte kurulan Hukuk Fakültesinin açılışında verdiği söylev bu eğilimin kesinlenişini yansıtır: "Türk Devrimi, sözcüğün ilk anda akla getirdiği anlamdan başka ve ondan daha geniş bir değişim anlamı taşır. Onun gerçek anlamı, din bağına dayanan yüzyıllık bir siyasal birim yerine başka bir bağa, ulusallık bağına dayanan bir birim koymaktır. Ulusumuz, bugünkü uluslararası var olma savaşında yaşayabilmenin tek yolunun çağdaş uygarlıkta bulunabileceğini değişmez bir ilke olarak kabul etmiştir. Ulus... devrimsel değişmelerin doğal ve zorunlu gereği olarak ihtiyaçların değişip gelişmesiyle sürekli olarak değişip gelişme kuralına dayanan dünyasal bir rejim görüşünü yaşamın zorunlu koşulu olarak benimsemiştir. Artık devrimin hukuk temellerini atmak, devrimimizin düşün biçimine ve gereklerine uygun hukukçular yetiştirmek zamanı gelmiştir."[7]

Yeni bir Medenî Kanun tasarısının hazırlanması işine işte bu görüşle girişildi. İki yıllık çalışmalardan sonra 17 Şubat 1926'da İsviçre Medenî Kanunu'ndan uygulanan kanun tasansı BMM'de kabul edildi.

İsviçre Medenî Kanunu, Tanzimat dönemi bölümünde sözünü ettiğimiz ünlü hukuk tartışmalarından sonra Almanya'da, Mecelle'nin yapıldığı sürede (1874-1896 arası) meydana getirilen Medenî Kanun'dan alınarak 1912'de İsviçre'de uygulanmaya başlayan bir kanundur. İsviçre Medenî Kanunu, Türkiye'de kabul edilişinden önce Japonya'da, Türkiye'de kabul edilişinden sonra da Çin'de medenî kanunun temeli olmuştur. Avrupa'da Roma hukukunun, Cermen hukukunun ve Tabiî Haklar felsefesinin en başanlı sentezi sayılan bir medenî hukuk örneği ola rak alınmıştır.

Kanun tasansının başında yeni adalet bakanı Mahmut Esat'ın yazdığı gerekçe raporunun son satırlan bu kanunun alındığı zamanın görüşünü çok iyi yansıtır: Modern çağda uygar uluslara özgü olan bütün haklarda direnen Türk ulusu, bu kanunu almakla o hakların gerektirdiği bütün sorumluluklan da yüklenmektedir. Bu belgenin (kanunun) yayımlandığı gün Türk ulusu temelsiz inançlardan ve geleneklerden, Tanzimat'tan beri süregelen sallanmalardan kurtulmuş olacaktır. O gün, eski bir uygarlığın kapılarının kapandığı, çağdaş ilerleme uygarlığına gidilen gün olacaktır.[8]

Bakanın önemli bir devrim belgesi olan bu raporu, kanunun kabul edilişine karşı ileri sürülen eleştirileri de önceden şöyle karşılar: "Çağdaş uygarlık ailesine mensup ulusların ihtiyaçlan arasında temelli farklar yoktur. Süreli toplumsal ve ekonomik ilişkiler insanlığın büyük bir uygarlık yığınını, bir aile haline getirmiştir. Türk ulusunun çağdaş uygarlığı, onun yaşayan ilkelerini olduğu gibi kabul etme kararını verdiğini unutmamak gerekir. Çağdaş uygarlıkta Türk toplumuna uymayan yanlar varsa bu, Türk ulusunun uygarlığa kendini uydurma yeteneğinden yoksunluğunu göstermez; onu anormal bir şekilde saran Ortaçağ kurumlarının, din kurallarının örgütlerinden ileri geldiğini gösterir. Çağdaş uygarlığa katılma, onu benimseme yolunda kesin kararla yürüyen Türk ulusu, çağdaş uygarlığı kendine uydurmak değil, her ne pahasına olursa olsun o uygarlığın gereklerine kendini uydurmak zorundadır. Bu kanunun amacı din kurallarını ya da alışılmış gelenekleri tutmak değil bütün siyasal, toplumsal, ekonomik ve ulusal eylemleri güvence altına almaktır."

Görüyoruz ki Medenî Kanun'un alınışında güdülen amaç halkın yurttaşlık (medenî) ilişkilerini geleneklere, alışkanlıklara ve din kurallarına uygun yolda düzenlemek değil, bunun tersine bu ilişkileri *olması gerekene göre yeniden* düzenlemektir. Kanunun *devrimci niteliği* buradadır. Cevdet Paşa, medenî hukuku siyasal hukukun temeli sayıyordu; şimdiyse medenî hukuk yeni bir siyasal hukukun gereklerine uymak zorunluluğuyla kanunlaştınlmıştır.

Kanuna karşı olanların başlıca dayanağı olan "kanunun kurallanyla yaşamda işleyen kurallar arasında boşluk, hattâ bazı yerlerde çatışıldık olması", kanunun yapıldığı sırada bilinmeyen bir şey değildi; sonradan çıkmış bir sorun da değildir. Fakat onun temeli gelenekçi hukuk görüşü değil, devrimci hukuk görüşüdür. Kanun olanı değil, olması gerekeni gerçekleştirme aracı olarak anlaşılıyor. Gerçekte, bu kanun Cumhuriyet devrimciliği ilkesini somut toplum yaşamına uygulamada en etkili araç olmuştur. Bu kanunun etkileri özellikle tek eşli aileyi kurması, evlenme ve boşanma ilişkilerini bir düzene sokması, mülkiyet ve sözleşme gibi birçok alanda kişiler arası hukuksal ilişkileri çağdaş uygarlık düzeyine eşit bir

düzeye çıkarması, din kurallarını yurttaşlar arası ilişkiler alanının dışında bırakmasıdır.

Din adamları yalnız medenî hukuku uygulama yetkisini değil, adaleti uygulama tekelini de yitirmişlerdir. Dinlere göreayrı medenî haklar uygulanması gibi karma bir hukuk ve adalet sistemi de kesin olarak bırakılmıştır. 8 Nisan 1924'te çıkan bir kanunla şeriat mahkemeleri kaldırılmıştır.[9] Müslüman olmayan din cemaatlerinin kendi dinlerinin kanunlarına bağlı olma hakkını tanıyan Lozan Antlaşması'nın 42. maddesi de böylece hükümsüz kalmıştır. Bu cemaatler de aynı Medenî Kanun'un kendilerine uygulanmasını kabul etmişlerdir.

Medenî Kanun, bir ulusun siyasal ve toplumsal varlığının tümünü kapsayan bir kurallar sistemi olmamakla birlikte, toplumsal hayata yeni bir düzen vermede en büyük etkendir. Toplumsal yaşama yeni bir düzen getirme rolünden başka, toplumun bütünlüğünü de sağlamada anayasal hukuktan daha başanlı bir düzenleme görevi yapmıştır. Yıllardan beri tartışma konusu olan kadının toplum yaşamındaki yeri sorununa geniş çözümlenme olanaklan açtığı gibi kişi, aile ve iş ilişkileriyle uygunluk halinde olacak başka kanunlarla da çevrelenmiştir. Kişi ve soyadlan, miras, özel mülkiyet, mukavele ve ticaret kanunlan, borçlar, malî sorumluluklar, kanunî oturma yeri gibi çağdaş uygarlıkta kişi yaşamında önem kazanan alanlardaki gelişmelerin kaynaklan Medenî Kanun'dadır. Kadın haklan üzerine getirdiği yenilikler anayasayı bile etkilemiş, 1934'te kadınlara eşit yurttaşlık haklan tanınmıştır.

3. Eğitim ve din

Cumhuriyet dönemi devrimlerinin hukuk alanı yanında önemli bir yer tuttuklan öteki alan *eğitim* alanıdır. Bu alanın devrimci ilkeye göre çağdaşlaştırılması işi hukuk alanında olduğundan daha çok sayıda sorunla doludur. Hukuk, kişiler arası ilişkileri belirli kurallara göre düzenleme işi olduğu halde, eğitim, kişileri bu kurallarla düzene sokulan topluma uyacak yolda yetiştirme işi olduktan başka, yetişen kişinin toplumun hukuk dışında kalan yanlarından hem etkilenmesi hem de onları etkilemesi işidir. Bundan ötürü, Cumhuriyet döneminin eğitim alanında getirdiği ilkeler, hukuk alanında getirdiği ilkelerin aynı olduğu halde, uygulamalar eğitim dışı etkenler altında daha karmaşık yollarda yürümüştür. Bu etkenler kişisel alışkanlıklar, siyasa ve din etkenleridir ve bunların etkileri bugün bile sürmektedir.

Hukuk alanında olduğu gibi bu alanda da temel ilke, eğitimi birleştirme ve bütünleştirme ilkesidir. Bunun bir yanı Müslüman halkın eğitim kurallarındaki

ikiliğin kaldırılması, öteki yanı özellikle Müslüman olan ya da olmayan ilkeğitimin devlet yetkisi alanı içine alınması, ulusal eğitim kavramını getirmesidir.

Bu yönün açılışında da Atatürk'ün önderliği başta gelir. Haziran 1921 gibi erken bir tarihte bir eğitim kongresindeki konuşmasında söylediği şu sözler bunu iyi yansıtır: "Bu savaş yıllan içinde bile dikkatle hazırlanması gereken *ulusal eğitim* programlan geliştirmeliyiz. Bütün eğitim sistemimizin verimli olarak çalışacağı temelleri hazırlamalıyız. Benim inancıma göre ulusumuzun geri kalışında geleneksel eğitim yöntemleri en büyük etken olmuştur. Ulusal eğitimden söz ettiğim zaman bütün geleneksel inançlardan, Doğu'dan ya da Batı'dan gelen bütün yabancı etkilerden arınmış, ulusal niteliğimize uyan eğitimi anlıyorum."[10] 1922'de-ki bir söylevinde eğitim programlarının hem ulusun koşullarına hem çağın gereklerine uygun olması görüşünü işler. 192 5'teki bir söylevinde ulusal ahlâkın uygarlık ilkelerine ve özgür düşüne göre desteklenmesinde ve beslenmesinde eğitimin payından söz eder.

Ulusal eğitimin birleştirilmesi sorunu, 1923'teki seçim kampanyasında ele alınmıştı. Bunun kanunlaşması 1924'te çıkan *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* (eğitimin birleştirilmesi) oldu. Bu kanunla bütün eğitim, Eğitim Bakanlığı'nın yetkesi altına alındı. Eğitim kurulu olarak medreseler kaldırıldı. Onun yerine aynı bakanlık tarafından İmam ve Hatip Okullan, İstanbul Üniversitesi'nde İlahiyat Fakültesi açıldı. 1928'de devletin bir dini olduğu maddesi Anayasa'dan çıkarıldıktan sonra okul programlarından da zorunlu din öğretimi derslerinin kaldırılmasına karar verilerek 1930'da şehir okullarında, 1933'te köy okullarında uygulanmaya başlandı. 1933'te Eğitim Bakanlığı Örgüt ve Ödevler Kanunu'ndaki, okullarda din öğretimiyle ilgili maddeler kaldırıldı. 1928'de Arapça ve Farsça dersleri kaldırılarak bu dillerin öğretimi üniversite düzeyinde bilimsel araştırma araçları olarak okutulması biçimine sokuldu.

İslâm dininin bilimsel araştırma konusu olarak alınması düşününün daha 1923'te başlamış olduğunu görürüz. Bu tarihte Atatürk, Meclis'te hükümetçe bir İslâm Araştırmalan Kurulu başlatılmasına çalışıldığını bildirmişti. Bu kurulda Batı felsefesiyle ilişkileri açısından İslâm felsefesi incelenecek, Müslüman ulusların din, ibadet gelenekleri, toplumsal, ekonomik ve demografik koşulları üzerinde araştırmalar yapılacaktı. Modern içtihat ve tefsir bilginleri yetiştirilerek İslâmlık'ın öğretilerinin modern bilimlere göre aydınlanması sağlanacaktı. Atatürk'ün din reformu sorunuyla ilgilenişinin, aşağıda tartışacağımız ilk aşamasına rastlayan böyle bir girişim ancak tasan olarak kalmıştır. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonradır ki bu anlamdaki din incelemeleri düşünü bir belirlilik kazandı, fakat öngörülen düzeye hiç getirilemedi.

İlk, orta ve yükseköğretimin ulusal eğitim bakanlığı alanı içinde Cumhuriyet dönemiyle başlayan gelişmelerinin en önemlisi, II. Mahmut zamanından Meşrutiyet dönemi başına kadar neredeyse hiç gelişmemiş olarak kalan ilkeğitimde olmuştur. Bu kitabın çerçevesi içinde bu alandaki gelişmelerin nitelik ve nicelik açısından ayrıntılarına girme olanağı yoktur.

Eğitimin devrimci etkileri bugün her Cumhuriyet yurttaşının kendi yaşayışın da belirleyebileceği ve daha eski dönemlerle ölçülemeyecek genişlikte ve derinlik te etkiler olmakla birlikte yukarıda değindiğimiz gibi, kişi ve toplumsal çevre alış kanlıklarının, din sorununun ve bu sorun karşısında çıkan politik dalgalanmaların güçleştirici, bozucu ve karıştıncı etkileri hukuk alanında olduğundan daha çok olmuştur. : . :

Çağdaş devlet çerçevesi içinde din sorununun tartışılmasına geçmeden önce, burada onun hukuk ve eğitimle ilgili yanları açısından yapılan değişiklikleri özetleyeceğiz, hilâfetin kaldırılmasıyla birlikte medreseler, tekkeler, tarikatlar, türbe ziyaretleri ve 1934'te dinle ilgili unvanların kullanılması kaldırılmıştı. Müslüman olan ya da olmayan din adamlarına özgü giysi ancak din görevleri yapıldığı zamanlarla kısıtlanmıştı. 1938'de çıkan Cemiyetler Kanunu'yla din, mezhep ve tarikata dayanan cemiyetler kurulması kanunsuz sayılmıştır. Din propagandası yapma amacıyla siyasal parti kurulması da kanunsuz sayılmıştır.[8] 1926'da Ceza Kanunu'nun 163. maddesiyle *dini siyasa aracı olarak kullanma* eylemi yasaklanmıştır. Aynı kanunun 241. maddesi din görevlilerinin görevlerini yaparken devlet kanunları ve kurumlarına karşı söylev ya da dinsel öğreti konuşmaları yapmalan cezalandınlma nedeni olmuştur. Din öğretimi okulu açmak yasaklanmamış olmakla birlikte, Atatürk'ün sağlığında buna kalkışan çıkmamıştır. Ancak bu özgürlük de sınırsız değildi. Anayasa'nın ilköğretim hakkını bildiren kurallarıyla on iki yaşına kadar devlet kontrolü altındaki okullarda eğitim zorunluluğu getiren daha sonraki kanunların kurallan bu çeşit okullar açma özgürlüğünü belirli koşullarla sınırlandırmıştır. 1928'de Latin harflerinin alınması zamanında izinsiz olarak okul ya da kurs açılarak Arap yazısının öğretilmesi yasaklanmıştır. Ana babaların çocuklarına din eğitimi sağlama özgürlüğü bunun okul eğitimine engel olmayacak zamanlarda yapılmasına ve bu eğitimin Eğitim Bakanlığı'nca yetkili sayılacak kişilerce yapılması koşuluna bağlanmıştır. Bu amaçlı okullar açıldığı takdirde bunlar sağlık ve öğretmen yetkileri açısından devlet denetimine açık olacaktı.[11]

Cumhuriyet döneminin dinin eğitim, hukuk ve devletle ilişkileri açısından getirdiği en önemli kanun ve kurum Diyanet İşleri Başkanlığı Kanunu ve kurumudur. 1924'te çıkan bu kanun Anayasa'daki devlet dini maddesinin kaldırılmasın-

dan ve Medenî Kanun'dan eskidir. Bu kanunun birinci maddesi Müslümanlık kurallarını *muamelât* (eylemler) ile inançlar ve ibadetler olarak ikiye ayırır. Birinci alanı tüm olarak BMM'nin yasama yetkisi altına ayırmakla şeriatı hukuk olarak kaldırmış demektir. Buna karşılık inanç ve ibadetlerle ilgili işlemler Diyanet İşleri Başkanlığı'na özgü bir alan olmuştur.

Kanunun asıl önemi, bu başkanlığın ve kurulunun *dinsel yetkilerinin* sınırlarını belirlemesindedir. Şeriat devleti olmayan bir devletin egemenliği altında yaşayan insanların dininin Müslümanlık oluşunun çağdaş anlamda çözümlenmesini sağlayan bu kanunun daha geniş anlamlarını aşağıda tartışacağız. Kanunun burada belirteceğimiz önemli yanı Diyanet İşleri kurumunun yetkilerinin niteliğidir. Söz konusu kanuna göre bu kurum, Hıristiyanlık'taki durumdan farklı olarak bir din topluluğunun en üst ruhanî başkanlık kurumu değildir. Başkanlık görevlisinin makamı, kendisine hiçbir ruhanî nitelik ve yetki vermez. Bu kurum ve başındaki makam bir dogma, bir mezhep, bir ilahiyat doktrini benimseyerek inananları onlara uyma zorunluluğu koyamaz. İslâm dinini yorumlama yetkisi olmadığı gibi, devlet kanunlarını ve tüzüklerini din açısından yorumlama yetkisi de yoktur. Şu halde, o devletin ve yurttaşlarının çoğunluğu olan Müslüman halkın inançlanm ve ibadetlerini kanunların sağladığı özgürlük içinde yapmalarını sağlama işiyle görevli, kamu hizmeti yapan bir dairedir. Bu hizmeti başka bir alanda yapan evkaf işlerindenayrıldığı gibi, vakıf ve başka özel bağışlar da kabul edemez. Mezhep ve ilahiyatayrılıklarının özgürlüklerini kısıtlayamaz. Olumlu alanda beklenilen görevleri, *sahte olmayan* din eserlerini ve çevirileri hazırlayıp yayımlamak, kendisine bağlanan müftülüklerle ramazan, bayram, kurban işlerini, rasathaneden sağlanan bilimsel verilere göre programlaştırmaktır. Hukuk olarak şeriatın kalkmasıyla hukuk sorunlan üzerine ifta (yorumlama) yapması söz konusu değildir. Zaten eski dönemlerde bile bu yorumlamanın hukuksal bağlayıcılığı kadı yargısına ve hükümdar iradesine bağlıydı. Şu halde, bu kanunun özü diyanet işlerini siyasal ve hukuksal alanlardan ayırması, dinleri kanunların sağladığı inanç (vicdan) özgürlüğü alanında korunmaya bırakmasıdır.

Bunun devlet yönünden gerektirdikleri, devletin ilahiyat ve felsefe sorunlannm dışında kalması, herhangi bir dinin, mezhebin ya da doktrinin ötekilere karşı yanını tutmaktan kaçınması, fakat buna karşılık inanç ve ibadetlerin özgürlüğünü sağlayan kurallan koymasıdır. Bu noktanın aydınlanması, görevlilerin din reformu adı altında bir din akımı aracı olmaması gerekliliğini ortaya çıkardı. Gerçekte

a Bu konudaki ilk adım, bilindiği gibi, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatılmadan önce, 25 Şubat 1925'te atılmış ve Hıyanet-i Vataniye Kanunu'na ek yapılarak dinî konuların parti programlarına alınması engellenmiştir.

bu iki yanın ortaya çıkışı, kurum ve kurallarla görünüşü, aşağıda sözünü edeceğimiz Atatürk'ün din sorunuyla ilgilenişinin kendisine vardırdığı sonuç olarak yapılabilecek din reformunun ta kendisidir.

Bu anlayışla konan hukuksal kuralların başlıca amacı dinin kazanç ve siyaset çıkartan için ahlâka ya da sağlığa aykırı işler için sömürülmesini önlemektir. Buna karşılık, yalnız *tarihsel dinler* (İslâmlık, Hıristiyanlık, Yahudilik) kanunların koruması altındadır. Bu dinlerin kutsal yerlerine, kurumlarına, emlakına, tarihsel kişilerine karşı her çeşit saldın işlemi cezalandınlmayla karşılık görecek suçlardır. Din ibadetlerinin işlenmesi üzerine konan tek sınırlama bunların Medenî Kanun'a, Ceza Kanunu'na, Belediye kanunlarına aykırı eylemler biçiminde olmamasını gerektiren kurallardır.

Hukuk çerçevesi içinde, din üzerinde üç alanda kısıtlama bulunduğu görülür. Birincisi, 1938 Cemiyetler Kanunu'na göre mezhep ya da tarikatlara dayalı cemiyet kurulamamasıdır. Bu madde, Medenî Kanun'daki dinsel tesisler kurulabileceği ilkesinin, daha geniş bir çerçeve içinde bakılmadığı takdirde yanlış yorumlanmasını önleyecek niteliktedir. Bu madde ayına olmayan, herkesin katılabileceği, örneğin cami yapımı ve onanmı için, hayrat işleri, meslek yardımlaşması, din yapıtlan meydana getirme gibi amaçlarla cemiyet kurulmasını yasaklamaz. Buna karşılık, Sünnî, Alevî, Ticanî, Bektaşî, Nakşibendî, Nurcu gibi tarikatlar kurulmasını yasaklar. Bu çeşit cemiyetlerin hepsi kanunsuzdur.

İkinci kısıtlama belirli bir din grubundan destek sağlama amacı olan siyasal parti kurulamamasıdır. Örneğin bir "Katolik Partisi", bir "Müslüman Partisi", bir "İslâm Birliği" ya da "İslâm Devleti Partisi", Alevî ya da Yahudi partisi gibi bir parti Türkiye'de kurulamaz. Bunun öteki bir yanı siyasal partilere dayandırılmış din akımının yasaklanmasıdır. Başka bir ad taşısalar bile bunların tüzüklerinde dinsel amaçlar ya da eylemlerinde dinsel propaganda olduğu kesinleştiği takdirde kapatılırlar.

Üçüncü kısıtlama 1949'da Ceza Kanunu'nda yapılan değişikliklerle de pekiş tirilen ve "anayasanın laiklik ilkesine aykırı" olan, "devletin sosyal, ekonomik, politik, hukuksal nizamlarını kısmen de olsa din esaslarına göre değiştirme"yi gü den eylemlerin suç sayılmasıdır.

4. Din sorunu (1)

Görüyoruz ki, *çağdaşlaşma* sorunu çerçevesi içinde *laiklik* sorunu Hıristiyanlık'ta olduğu gibi sadece bir devlet ve Kilise yetkelerininayrımı ya da bu alanlar arasında bir uzlaşma sorunu olmaktan daha geniş bir sorundur. İslâmlık'ta tek

ya da birçok kilise yetkesi olmayışına karşılık, onda dinsel nitelik verilen birçok kuralın dünyasal düzenin siyasa, hukuk, eğitim, halk gelenekleri içine karışmış bir durumda olması gibi farklı bir durum vardır. Hıristiyanlık'ta neyin ruhanî yetkeyle, neyin dünyasal yetkeyle ilişkili olduğu belirlidir, lslâmlık'ta böyle değildir. Birçok Müslüman, kimi eylemlerinin hangi alanın eylemi olduğunu bilmez. Gerçekte kitabımızın başından beri gördüğümüz gibi, *geleneksel olan herşeye kutsallık niteliği verme eğilimi* çağdaşlaşma süreciyle birlikte güçlenmiştir. Çağdaşlaşmanın ilerleyişi bunu zamanla çözümleyecektir.

Bir yanda soyut bir laiklik görüşü besleyenlerde görülen yanlış bir anlayış, diğer yanda da, geleneksel ölçülere din niteliği vererek ve onların dünya işleriyle ilişkilerini gizleyerek, toplumun siyasal, hukuksal ve eğitsel kurallarının dışında, bunlardan özgür, bağımsız bir özel varlıklan olduğunu ileri süren görüş, ancak tslâmhk'a özgü olan bu belirttiğimiz yanı kavrayamamaktadır. Bu yüzden Cumhuriyet'in "laiklik" ilkesine karşı olan eleştiri ya da eylemler, bu iki görüşten birine dayanır. Burada bu iki görüşü açarak onun karşısında asıl sorunun *teokratik* devlet ile *demokratik* devlet arasında seçim yapma sorunu olduğunu göstereceğiz.

Sözünü ettiğimiz görüşün birincisine göre, Anayasa'ya giren laiklik ilkesinin kendisi laikliğe aykırıdır. İkinci görüşe göre de öyledir, fakat başka gerekçelerle. Bunların her ikisine göre laiklik, devlet ile dinin ayrılması ise o halde din nasıl devlete karışmayacaksa, devletin de dine karışmaması gerekir. İkinci görüşe göre, yukarıda anlattığımız siyasal, hukuksal, eğitsel sınırlandırmalar din özgürlüğünü sağlamayı değil, dini kaldırmayı güder. Hem lslâmlık'ın yaşaması, hem laiklik ilkesi dinin bunlardan özgür, özerk olmasını gerektirir. Bundan ötürü, bu görüşte olanlar (bunların İslâm dininin tarihsel çerçevesi içinde istedikleri şey, ruhanî bir özerklik olmaktan çıkar, daima *teokratik* bir devlet kurma eğilimi gösterir) ,tâ başta Cumhuriyet rejiminin din-devlet ilişkisi üzerindeki tutumunu kızıllık, komünistlik ya da dinsizlik gibi şeylerle bir tutmuşlardır.

Bu iki görüşün iki dayanağı birbirini tamamlar niteliktedir. Birinci eleştirinin dayandığı varsayım şudur: "Gerçek laiklik, devletin de din işlerine karışmaması demektir." İkinci görüşün dayanağı ise şudur: "Laiklik tslâmlık'ı yıkma tutumudur." Birinciyi savunan Kenan Öner, Ali Fuat Başgil gibi hukukçularla ikinciyi savunan şeriatçılara göre laik devletin, dini kendi özerkliğine bırakan devlet olması gerekir. Böylece, eski liberal batıcı görüşle tslâmî devlet görüşü aynı sonuçta birleşir. Her ikisine göre de Cumhuriyetin laiklik tutumundaki dünya gücünü kısıtlayan kurallar laikliğe aykırıdır.

Bu kitabın giriş bölümünde değindiğimiz gibi, dıştan tutarlı gözüken bu iki görüşün altında bir yanılmayla bir yanıltma yatar. Biri, birbirindenayrılması söz

konusu olan devletle dinin tarihsel özelliklerini görmemekte, öteki ise din dışı siyasal amaçlarla bunu örtülü tutmaktadır. İncelememizin sonunda yeteri kadar belirmektedir ki, buradaayrılmalan söz konusu olan devletle din, Batı modelindeki ayrı tutulan cismanî ve ruhanî otoriteler niteliğinde değildir. Batı laiklik modelinden farklı olan yan, çağdaşlaşma devriminin değil, bitişik ikizler halindeki din-devlet bileşimini ayırma işinin farklılığıdır. Bu ayırma olmadan ne çağdaş devlet kurulabilir, ne de siyasal olmayan bir din olabilir. O ancak bir *teokrasi* olabilir. Bunun ne İslâm ne de Osmanlı geleneğinde bile bulunmadığını görmüş bulunuyoruz. Görülüyor ki, *teokratik devlet görüşü, çağdaşlaşma sürecine karşı sonradan çıkmış bir ideolojidir.* Öteki İslâm ülkelerinde de böyle bir eğilim doğmuştur ki, hepsinin kaynağı iki kez tanıştığımız Cemalettin Afganî'nin çağdaş dünyaya karşı din birliğini amaçlayan siyasal birlik görüşüne dayanır.

Birinci eleştirinin yanıldığı nokta, soyut bir laiklik kavramına dayanarak, Katoliklik'e karşı çıkan Fransız *lai'cisme'M,* onun modeli sanmasıdır. Girişte kısaca tartıştığımız gibi, Hıristiyanlık dallan içinde devlet güçleriyle en çok çatışma durumuna düşen Katolik Kilisesi olmuştur. Vatikan'ın dünyasal gücü çok aşınmış olmakla birlikte, bir cumhuriyet devleti olan İtalya'da geleneksel *concordat* uzlaşmasına karşın Kilise'nin devletin hukuk (özellikle aile hukuku) ve eğitim alanlarına karışma eğilimi bugün bile görülür. Fransa'da Büyük Devrim'den beri laiklik ilkesi sürekli olarak siyasal çatışma, çok zaman seçim konusu olur. Amerika Birleşik Devletleri Anayasası devlet dini kabul etmediği halde, oradaki Katolik Kilisesi'nin toplum yaşamındaki yerinin sınırlarını belirleme sorununun, bu devletin Yüksek Mahkemesi'ne kadar gittiği olur. Her devlet bulunan yerde bunların İslâmlık'tanayrı olan tarihsel koşullan vardır. Soyut laiklik ilkesi yoktur; ancak insanların dünya yaşamlanyla din inançlarının etki derecesi arasındaki ilişkilerin yarattığı sorunların çeşitlilikleri vardır.

Ruhanî bir kilise yetkesi tslâmlık'a tüm yabancı bir kavramdır. Bir Müslüman, "kilise" dendiği zaman onu cami gibi bir ibadet yeri sanır. İslâmlık'ta ruhanî bir din birliği yetkesinin gelişmemiş olması İslâm hukukunda yasal, siyasal din kurallarının bulunmayışında da kendini gösterir. Osmanlı sisteminde halifelik, 18. yüzyıl sonlarına kadar siyasal gücün, sultanlığın gazilik, fatihlik, müminler emirliği gibi onursal bir unvanıdır. Küçük Kaynarca Anüaşması'yla Rus devletine Osmanlı Ortodoks Hıristiyanlarının koruyuculuk hakkı tanınmasına karşılık olarak, Osmanlı hükümdarına da halife olarak Kırım Müslümanları üzerinde ruhanî bir yetke tanınmıştık Daha sonra, Fransa ve İngiltere de egemenlikleri altına aldıkla-n Müslümanlar üzerinde halifenin ruhanî yetkesini tanımışlardır. Fakat bu yetke bile Hıristiyanlık'ta olduğu gibi bir ruhanî yetke olmaktan çok şeriat sorunlarına

a Bkz. Bölüm III, s. 81, dipnot. -

özgü ve daha çok fıktif (uygulanmamış) kalan bir yetke olmuştur. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında ruhanî değil, siyasal nedenlerle Osmanlı halifeliğinde dünya Müslümanlarının ruhanî başkanı olmak gibi hayalî bir nitelik görülmüştür, tttihad-ı tslâm ideolojisinin temelinde bu inancın bulunduğunu görmüş bulunuyoruz. Büyük siyasal olaylar karşısında bu yetkeye dayanılarak girişilen eylemler hep boşuna olmuştur.

Ruhanî hilâfet ideolojisi, toplum yaşamının bazı yanlarında değişmeler oluşuna karşılık öteki bazı yanlarda değişmeler olmayışının bir ürünüdür. *Değişen* ile *değişmeyen* ikiliği derinleştikçe birincinin dünya işleri, ikincinin de din işleri olarakayrılışının Tanzimat'taki belirişlerini görmüştük. Kanun-ı Esâsî'nin yapılışıyla İslâm devleti görüşünün ilk kez yasal bir temel kazandığını da gördük. Bu, Cumhuriyet dönemine kadar da bu sürmüştür. Ulusal bağımsızlık savaşı zamanında bile "devlet saltanatla, saltanat hilâfetle, hilâfet saltanatla durabilir" görüşü yalnız Mehmet Akif'in Kurtuluş Savaşı'nın gerçekleştireceğini sandığı İslâm devleti idealinin değil, aynı zamanda örneğin Hindistan'da geleceğin Pakistan'ının ilk ideologu olan Akif in çağdaşı şair Muhammed lkbal'in İslâm devleti görüşünün de temelidir (tkbal, Atatürk'ü Halife Ömer'e benzetmiştir). İslâm devleti idealine karşın, bağımsızlık savaşı geçiren bütün Müslüman ulusların geliştirdiği devletler, din devleti değil, ulus devleti olma çabası içine düşmüşlerdir. Ulus birliği olmayanlarda ise ne gerçek anlamda bir ulus devleti, ne de bir din devleti kurulabilmiştir. Bunun en aşırı örneği Pakistan'dır. Ulus birliği olmadığından, laik bir devlet kurulamadığı gibi İslâm devleti de gerçekleştirilememiştir.

Türkiye örneğinde, kısa süreli hilâfet deneyi, ikisi arasındaki bağlantıyı daha iyi kavramakta çok yararlı olmuştur. Din devleti ideolojisinin kendisi iki alanı ayırma anlamındaki laiklik görüşünün olanaksızlığını göstermiştir. Çatışma,ayrı *ruhanî* ve *cismanî* alanların beraberliğinin yarattığı bir çatışma değil, *teokrasi* ile *demokrasi* arasındaki fark sorunu üzerindedir. Teokratik devlet görüşünün kabul edilmesi, laikliğin tersini yapmak değil, iki hukuklu, iki eğitimli, iki aileli, iki ekonomili, iki bankalı, iki takvimli, iki saatli, kısacası iki düşünlü bir toplum yaratmak demektir. Sorun, yalnız Türkiye için değil, bütün dünya Müslümanları için, "Bu teokratik ilke siyasal kurumlarda yaşayabilir mi?" sorunudur. Türkiye gibi laik cumhuriyet ilkesine değil, tersine İslâm devleti ilkesine dayanılarak kurulan Müslüman toplumlarında bile bunun yaşayamayacağını sayısız gözlemler göstermektedir.

"Çağdaş devletin tutumu, Müslümanhk'ı kaldırmak, böylelikle de laikliğin özü olduğu kabul edilen devletin dine karışmaması ilkesine aykırı davranmak olmuyor mu?" Şeriatçıların yönelttiği eleştiri budur. Bunun cevabını demokratik re-

jimin en önemli bir ilkesi olan inanç ve vicdan özgürlüğü ilkesi verir. Başka bir deyimle, İslâmlık, tarihsel koşulların ürettiği devlet ve hukuk yapışıklığınınayrıştınlması sonrasında, demokratik bir ulus düzenine uyabilecek, özgür bir vicdan inanışı olarak yaşama potansiyeli taşıyor mu? Cumhuriyet'in ilk yıllarında Atatürk'ün giriştiği deneyler bu soruya cevap arama çabalandır. Bu deneyler, sorunun daha geniş ulusal kültür sorunuyla ilgili olduğunu belirttikleri ölçüde hangi sınırlara kadar olumlu cevap bulunabileceğini, nereden sonrasının çözümlerinin toplum yaşamının, özellikle toplumsal sınıfların ekonomik görüş ve davranışlannın gelişmesini izleyeceğini de göstermişlerdir.

Atatürk'ün ilâhiyatçı ya da hukukçu olarak değil, ulusal bilinç sorunuyla ilgili bir siyasal önder olarak giriştiği deneyler, 1928'de Anayasa'daki devletin dini maddesinin kaldırılmasından, 1937'de Anayasa'ya laiklik ilkesinin konmasına kadar sürdü. Cumhuriyet döneminin bütün devrim sorunları gibi bunun da çok önce tartışılmış bir konu olduğunu görmüştük. Bunda da yeni olan yan, özetlediğimiz sorunun bu kez ters yönde sorulması ve daha önce varılan sonucun tersine bir sonuca vanlmasıdır.

Yeni Osmanlıların düşününün vardığı kanun-ı esâsî tartışmaları aşamasına gelindiği zaman soru şu olmuştu: *Bir İslâm devleti olarak bir siyasal toplumda egemenliğin kaynağı nedir?* Böylece ortaya atılan sorunun yarattığı yasal ürünün Abdülhamit rejimi olduğunu gördük. Ulusal egemenlik kavramının devletin temeli olan bir kavram olamaması kaçınılmazdır. Cumhuriyet döneminde ise soru şöyledir: *Demokratik bir rejimde İslâm inancının yeri ne olabilir?* Sorunun bu biçime girmesi, yalnız soyut bir veri olarak alınan bir varsayıma dayanma gereği olmasından ileri gelmez. Tarihsel sürecin zorunluluğu altında var oluşun ilkelerinden biri olan vicdan özgürlüğü ilkesinin bir gereği oluşundan ileri gelir. Başka bir deyişle, din sorunuyla siyasal sorun arasındaki ilişki zinciri birincidekinin tersine olan bir yöndedir. Birincide şeriat geleneğinden çağdaş devlet sorununa, ikincide çağdaş devlet sorunundan din geleneği sorununa gelinir. Soru, birinci yönde ele alınınca onun çözümü nasıl kendiliğinden bulunmuşsa, ikinci yönde ele alındığı zaman da çözüm kendini zorunlar. Gelenek verisine dayandırılan siyasal bir egemenlik görüşü yerine, ona karşıt bir veriye dayanan bir devlette, aslında tslâmlık'ın özünde de bulunmayan, teokratik din anlayışı, demokratik bir rejimde bir anormallik olur. Din devleti teokrasisine dönük her *dinsel* sanılan eylem bunda siyasal rejime karşı çevrilmiş *siyasal* bir eylem olur. Bundan ötürü, *laiklik adına dinin özgürlüğü tezini ileri süren akımların çoğu dinsel olmaktan çıkıp siyasal bir nitelik alır.* Tarikatçılık biçiminde gözükenler de bunun sadece bir "yeraltı" türüdür.

Şu halde teokrasiyle uzlaşmaz bir siyasal rejim gerçekleşmişse ve bu rejim, aşamalanm gördüğümüz tarihsel sürecin itişleriyle kendini hukuktan günlük alışkanlıklara kadar genişletme yoluna girmişse, "demokratik bir ilke olarak özerk din özgürlüğü gereklidir" tezi bütün anlamını yitirir. Çağdaş toplumun siyasal egemenliği ilkesi demokratik rejimin başka ilkelerinden dolaylı olarak çıkarılan bir ilke değil, başlangıç noktası olan bir ilkedir. Onun kendi niteliğinde yatan din görüşünün anayasadan günlük yaşam koşullarına kadar uygulanması zorunlu olur.

5. Din sorunu (2)

Bu soyut biçimli tartışma, vicdan özgürlüğü gerekçesiyle Cumhuriyetin tutumunu çelişkili gören eleştiri ile demokrasi ilkesine dayanarak şeriat özerkliğine meşruluk isteyen görüşün ikisinin de din sorununa bütün toplumsal varlığı ilgilendiren bir sorun olarak *bakmadıklarım* gösterir. Bu yüzden laiklik ilkesinin, her biri ayrı bir anlayış yolunu gerektiren iki yanı bulunduğu görülememiştir. Bu iki yanın biri çağdaş bir rejimde din sorununun bir *aydınlanma* sorunu olması, öteki *çağdaş ahlâk ve kültür gelişmesi* sorunu olmasıdır. Biri daha çok bireysel, öteki daha çok toplumsal olmakla birlikte, bu iki yan, birbirinden tümdenayrı değildir; çünkü bireylerin aydınlanması toplumsal bilinci, ulusal bilincin gelişmesi ise bireylerin aydınlanmasını etkiler. Fakat tartışma gereği, bunları birbirinden ayırarak olaylan incelediğimiz zaman, Namık Kemal ile başlayan "İslâm dininin özelliği" görüşü ile Ziya Gökalp'in kültür-uygarlıkayrımı görüşünün gerçeklere uymadığı sonucuna varınz.

Atatürk'ün başlangıçta din sorununu ele alışı Gökalp'in sosyolojik açısından çok, Tevfık Fikret'in temsil ettiği deist din görüşü etkisi altında olmuştu. Dinin toplumsal rolü hakkında edindiği bilgiler halk ve askerle olan ampirik gözlemleri ne dayanıyordu. Atatürk'ün başlangıç noktası, Meşrutiyet döneminde gördüğü müz, "İslâm dini aklî ve tabiî bir dindir" görüşüdür. Bu açıdan bakınca dinin top lumsal rolü konusunda paradokslu bir durum olduğunu gördü: Toplumsal bir fela ket karşısında, adı bile olmayan bir toplumu bir ulus çabasının fedakârlıklarına it mede, dayanışma yaratmada, dinin rolü vardı; faka yine görüyordu ki, aynı za manda şeriat ya da tarikat giysisi altında din, ulusal çabayı baltalayan bir güç de olabiliyordu. .

Sultanlığın ve halifeliğin henüz kaldırılmamış olduğu yıllardaki moral ve maddesel desteklerden yoksunluk duygusu altında halkın kurtuluş için dualar ettiği günlerdeki gezilerinde camiye giderek minbere çıktığı ve halka seslendiği ol-

muştur. Bunu, daha sonraki politikacıların yaptığı gibi oy sandığına pusula attırmak için değil, halkla karşılaşacağı yerin orası olduğunu bildiği için yapıyordu. Halifelerin tüm halktan kopuk umacılar olduğu bir zamanda minberden halka kendi diliyle seslenişi, halk üzerinde etkili oluyordu.

Fakat halk ve hocalarla yaptığı konuşmalar ona, İslâmlık'ın akıl dini olduğu kuramında yetersiz iki yan bulunduğunu gösteriyordu: a) İslâmlık akla yakışan bir din olabilir; fakat din aracılarının elinde kişiyi köleleştiren, siyasal çıkar güçlerinin elinde onu sömürten bir araç da olabilir; b) İslâmlık akıl ve aydınlık dini ise, anlamsız eylemlerle, anlamı bilinmeyen bir dil aracılığıyla yaşayan bir din nasıl aklî bir din olabilir? İslâmlık takke ve takunya giymek, sakal bıyık işi, namaz seccadesi, oruç gösterileriyle yürüyen bir din ise Ziya Gökalp'in belirttiği gibi bu taassup ile riyakârlığın bir bileşimi olmuyor muydu? İslâmlık akıl dini ise, anlamı bilinmeyen sözlerle yaşanan bir din nasıl akla seslenebilirdi? Ancak aracıların tekeli altındaki bir anlama ile yaşanan bir dinde, halk bunları manevî yaşantının doğal bir biçimi sanıyor, kafasına bir sömürü ağının kurulduğunu bilmiyor. Bu tür bir manevi yaşantı içinde olan halk nasıl çağdaş bir ulus olabilirdi? Görülüyor ki, soruların sonucu sadece kişilerin kafalarının aydınlanması işi olmaktan çıkıp toplumsal bilinç yani *dil, tarih* ve *kültür* sorunlarına varıyor.

Bu iki sonucun, yani sorunun bir *dil* ve *anlam* sorunuyla bir *kültür* ve *tarih* sorunu olduğunun iyice belirmesinden önce, aklî din ve aydın din görüşünün etkisi altında, Atatürk ibadet ve *Kur'an* dili sorununu ele almıştı. Madem ki Cevdet Paşa ve Namık Kemal zamanından beri söylendiği gibi, İslâm dini akla uygun, ilerlemeyi emreden bir dindir, o halde onun kutsal kitabının herkesin anlayacağı Türk diline çevirilmesini düşünmek bir mantık gereği gözüküyordu. "Türk halkı bu kitaba inanıyor; fakat ne dediğini anlamıyor. Herşeyden önce o kadar bağlı olduğu bu kitabı kendi diliyle anlayabilmelidir."[12]

Daha önce gördüğümüz gibi, Cevdet Paşa'nın ilk denemelerinden sonra Meş rutiyet dönemine kadar bu alanda hiçbir ilerleme olmamıştı. Ancak 1908 Devrimi'nden sonra islâmcı basında *Kur'an* parçalan çevirileri başlamıştı. Bu çevirileri yapanlar, *Kur'an'm.* Arapça'dan başka bir dile çevrilmesi yanlısı olmadıklarından bunların sadece "mealen" (anlamca) çeviri olduğu kaydını koyarlardı. Fakat bu anlamdaki ilk tam çeviri bile Şeyhülİslâmlık'in emriyle yasaklanmıştı. Bununla birlikte, çeviri girişimleri yürüdü. Meşrutiyet döneminde ve daha sonra birçok çeviri yapıldı. Bunların hiçbiri ne gerçek bir çeviriydi, ne de Türkçe okunurluk değerleri vardı. :

Fakat din adamlarını bu iki sorundan ziyade asıl başka bir sorun düşündürüyordu: Türkçe'ye çevirilecek bir *Kur'an* başanlı olur da resmî bir metin olarak alı-

muştur. Bunu, daha sonraki politikacıların yaptığı gibi oy sandığına pusula attırmak için değil, halkla karşılaşacağı yerin orası olduğunu bildiği için yapıyordu. Halifelerin tüm halktan kopuk umacılar olduğu bir zamanda minberden halka kendi diliyle seslenişi, halk üzerinde etkili oluyordu.

Fakat halk ve hocalarla yaptığı konuşmalar ona, tslâmlık'ın akıl dini olduğu kuramında yetersiz iki yan bulunduğunu gösteriyordu: a) İslâmlık akla yakışan bir din olabilir; fakat din aracılarının elinde kişiyi köleleştiren, siyasal çıkar güçlerinin elinde onu sömürten bir araç da olabilir; b) İslâmlık akıl ve aydınlık dini ise, anlamsız eylemlerle, anlamı bilinmeyen bir dil aracılığıyla yaşayan bir din nasıl aklî bir din olabilir? İslâmlık takke ve takunya giymek, sakal bıyık işi, namaz seccadesi, oruç gösterileriyle yürüyen bir din ise Ziya Gökalp'in belirttiği gibi bu taassup ile riyakârlığın bir bileşimi olmuyor muydu? İslâmlık akıl dini ise, anlamı bilinmeyen sözlerle yaşanan bir din nasıl akla seslenebilirdi? Ancak aracıların tekeli altındaki bir anlama ile yaşanan bir dinde, halk bunları manevî yaşantının doğal bir biçimi sanıyor, kafasına bir sömürü ağının kurulduğunu bilmiyor. Bu tür bir manevi yaşantı içinde olan halk nasıl çağdaş bir ulus olabilirdi? Görülüyor ki, soruların sonucu sadece kişilerin kafalarının aydınlanması işi olmaktan çıkıp toplumsal bilinç yani *dil, tarih* ve *kültür sorunlarına* varıyor.

Bu iki sonucun, yani sorunun bir *dil* ve *anlam* sorunuyla bir *kültür* ve *tarih* sorunu olduğunun iyice belirmesinden önce, aklî din ve aydın din görüşünün etkisi altında, Atatürk ibadet ve *Kur'an* dili sorununu ele almıştı. Madem ki Cevdet Paşa ve Namık Kemal zamanından beri söylendiği gibi, İslâm dini akla uygun, ilerlemeyi emreden bir dindir, o halde onun kutsal kitabının herkesin anlayacağı Türk diline çevirilmesini düşünmek bir mantık gereği gözüküyordu. "Türk halkı bu kitaba inanıyor; fakat ne dediğini anlamıyor. Herşeyden önce o kadar bağlı olduğu bu kitabı kendi diliyle anlayabilmelidir."[12]

Daha önce gördüğümüz gibi, Cevdet Paşa'nın ilk denemelerinden sonra Meş rutiyet dönemine kadar bu alanda hiçbir ilerleme olmamıştı. Ancak 1908 Devrimi'nden sonra İslamcı basında *Kur'an* parçalan çevirileri başlamıştı. Bu çevirileri yapanlar, *Kur'an'm* Arapça'dan başka bir dile çevrilmesi yanlısı olmadıklarından bunların sadece "mealen" (anlamca) çeviri olduğu kaydını koyarlardı. Fakat bu anlamdaki ilk tam çeviri bile Şeyhülİslâmlık'in emriyle yasaklanmıştı. Bununla birlikte, çeviri girişimleri yürüdü. Meşrutiyet döneminde ve daha sonra birçok çeviri yapıldı. Bunların hiçbiri ne gerçek bir çeviriydi, ne de Türkçe okunurluk değerleri vardı.

Fakat din adamlarını bu iki sorundan ziyade asıl başka bir sorun düşündürüyordu: Türkçe'ye çevirilecek bir *Kur'an* başanlı olur da resmî bir metin olarak alı-

nırsa, Kitab'ın orijinalinin kalkması tehlikesi vardı. Onlar için *Kur'an* ancak Arapça *Kur'an* olarak dinsel kutsallığı olan, ama anlaşılırlığı olmaması gereken bir kitaptı. Bu düşünce yüzünden, *"Kur'an'm* çevirilmesi caiz midir?" sorusu daima vardı.[13]

Özel çabalarla, acele olarak, ya din heyecanıyla ya da para kazanma düşüncesiyle yapılan çeviri yayınlan 1927'den sonra teşvik görmemeye başlamıştı. Bu kez sorunu Atatürk ve BMM ele aldı. *Kur'an* çevirisi konusunun yanlışlara ve kazanç sömürücülüğüne yol açmaması düşüncesiyle çevirme ödevinin hem din hem dil açısından en yetkili sayılan Mehmet Akif e verilmesi düşünüldü; bunun için bütçeye gerekli ödenek de kondu.

1924-1926 yılları arasında Mısır'da hilâfetin kaldırılması olayının tepkileri dinmemişti. El-Ezher ulemâsından Ali Abdürrâzık, 1925'te *el-tslâm ve usûlü'l-hukm* adlı kitabında Atatürk'ün ve Seyyit Bey'in saltanat ve hilâfet söylevlerindeki tezi daha ileriye götürerek îslâm tarihinde hilâfetin çoktan kalktığını, zaten îslâmlık'ta hilâfet diye zorunlu bir makam olmadığını, Peygamber'in sadece ahlaksal öğreti getiren bir nebi olduğunu, bunun onun siyasal eylemlerindenayrı bir şey olduğunu ileri sürmüştü. Bu tez ulemâ arasında ve basında fırtına kopardı; Abdürrâzık el-Ezher'den kovuldu ve Türkçe'ye de çevrilmiş olan kitabına karşı reddiyeler yazıldı. Ne var ki, hilâfet Kongresi girişimleri de başarısızlıkla sonuçlanmıştı. O zaman Mısır'da Muhammed Reşid Rıza adlı bir zat ulemâ arasında ün kazanmış, daha Meşrutiyet döneminde başlattığı "Selefiyye" adlı "din reformu" akımını *al-Manar* adlı dergisinde yaymaktaydı. Bu zat ulemâdan sayılmakla birlikte, gerçekte Osmanlı devletinin Meşrutiyet döneminin yabancısı olmadığı âdi bir politikacıydı. Aslında Suriyeli bir Osmanlı vatandaşı iken Kahire'ye yerleşmiş, orada İttihat ve Terakki'ye karşı olan bağımsız *Adem-i Merkeziyet (Lâ merkeziyye)* partisini kurmuştu.[a] Birinci Dünya Savaşı başlarında Mısır'daki İngiliz makamlanyla birleşerek Şerif Hüseyin ayaklanmasının hazırlanmasında önemli bir rol oynamış, savaş sonunda Arap delegeleri arasında Versailles Banş Konferansı'na gitmişti.

Rıza'nın Selefıye reformculuğu, İslâm tarihinde vaktiyle yine Suriye'de gelişmiş olan İbn Teymiyye'den sonra en köktenci *teokrasi* gericiliğini "selefe dönmek" adı altında temsil eder. Meşrutiyet döneminde İstanbul'da çıkan *Sırat-ı müstakim* ve *Sebilü'r-reşat* dergileri *el-Manar'm* Türkiye'deki nüshalan gibidir; oradaki yazıların birçoğunun çevirileri bunlarda çıkardı.

1922'de Rıza, *"Kur'an* çevirisi ve İslâmlık'ı bozacak, inkâr ettirecek sonuçlan" adlı bir kitap yayımladı.[14] Meşrutiyet döneminde Kanun-ı Esâsî'nin her mad-

a Sayfa kenarına, "Suriye ya da Arap milliyetçisi" notu eklenmiş.

desine Kitap ve Sürınet'te karşılık bulan zatın kullandığı yöntemle Rıza da *Kur'an'm* Arapça'dan başka bir dile çevrilemeyeceğini *Kur'an'm* 11 suresinden aldığı âyetlerle gösteriyordu. Bunlar sure XII (âyet 1-2), sure XX (âyet 113), sure XLVI (âyet 359), sure XXXIX (âyet 27-28), sure XLI (âyet 3), sure XLIII (âyet 3), sure XLII (âyet 7), sure XXVI (âyet 193-195, 198-199), sure XVI (âyet 102-103), sure XLI (âyet 44) ve sure XIII (âyet 37) imiş.

Arapça, filoloji ve semantik bilgilerine bile lüzum olmadan her sağduyu sahibi bu âyetleri okuduğu zaman görür ki bunların hiçbirinde Tanrı, "Sözlerimizi kimse başka bir dile çeviremez" *dememektedir.* Üstelik, ulemânın kutsal metin yorumlama yöntemine katılırsak, sure XLI (âyet 44)'ün Rıza'nın tezinin *tersini* açıklar nitelikte olduğunu bile görürüz. *Kur'an'da* zaten Rıza'nın bulunduğunu ileri sürdüğü böyle bir iddia olması hem *Kur'an'm* hem tslâmlık'ın evrensel gerçekliği olduğu görüşüne aykırı düşer; İslâm dininin yalnız Araplara gönderilmiş bir din olduğunu kabul etmek gerekir ki, bu Cahiliye görüşü olur. Bu âyetlerden çıkarılabilecek bir sonuç varsa, o da *Kur'an'm* çevirilmemesinin değil, tersine, çevrilmesinin olanaklılığıdır. Bu âyetler bize, *Kur'an'm* kendisinin de büyük bir *dil-anlam sorununu* ele aldığını gösterir. Cahiliye Arapça'sıyla düşünen Araplara: *"Kur'an'ı* onlara anlayacaklan açık bir dilde Arapça olarak bildiriyoruz; yine de anlamıyorlar"; *"Kur'an'* onlara yabancı bir dilde bildirseydik o zaman da anlayacağımız dilde, Arapça olarak bildirseydi ya diyeceklerdi" yolunda Tan-n'nın Peygamber ağzından yansıttığı *dil* ve *anlam* güçlüklerini gösterir. Tanrı ve Sözcüsü, Araplara Arap dilinde seslendiğimiz halde sözlerimizin tanrısal anlamlanm kendi dilleri olan Arapça ile bile anlamıyorlar diyor. Araplara yeni anlamlardaki sözcüklerle söylenenleri, onlar *Kur'an'm* kabul edemeyeceği anlamlarla anlamakta direniyorlardı.

Kur'an'm telif ve çeviri hakkının kendi elinde olduğunu sanan Rıza'nın, Türkiye'de de bilinen yöntemlerle *Kur'an'dan* istediği anlamları çıkarışından başka, kitabındaki öteki iddialarını ve bu iddiaların altında yatan *politik nedenleri* eşelersek, Atatürk'ün bu çeşit ulemâya taktığı "din aktörleri" niteleyişinin ne denli yerinde olduğunu görürüz. Rıza'nın kendi *Kur'an* yorumlamasından sonra dayandığı en büyük yetkililerden biri Ebu Hanîfe'ydi. Aslında Arap değil, İranlı olan Ebu Hanîfe, onun iddiasına göre, hangi koşul altında olursa olsun *Kur'an'm* Arapça'dan hiçbir dile çevrilmesinin caiz olmayacağını bildirmiştir. Gerçekte Ebu Hanîfe'nin böyle bir görüşü olup olmadığı, bilimsel yargı vermeye yarayacak gerçek belgelerin yokluğunda, daima ulemâ sömürüsünün konusu olmuştur.

Aynı işi Reşid Rıza'nın kendi kitabından dört yd sonra yaptığını, Ebu Hanîfe'yi bu kez *tam tersine* yorumlayışında görürüz: Marmaduke Pickthall adlı bir

İngiliz, İstanbul'da ve Kahire'de yaşadıktan sonra Müslüman olmuş ve *Kur'arim* İngilizce'ye yeni bir çevirisini yapmıştı. Müslüman olduğu için çevirisinin yayımlanmasının caiz olup olmadığı üzerine el-Ezher ulemâsından fetva almak için Kahire'ye gelmişti. El-Ezher'e başvurduğu zaman, cevaz hakkında dayandığı başlıca otorite Ebu Hanîfe'ydi ve bu kaynağı Pickthall'a bir muhtıra halinde hazırlayan kişinin de aynı Reşid Rıza olduğunu hayretle öğreniriz. Onun hazırladığı Ebu Hanîfe delilleri ile el-Ezher bu çeviri hakkında cevaz karan vermiştir.[15]

Kur'arim. İngilizce'ye çevrilişine candan katılıp yardım sağlayan Rıza, Türkçe'ye çevrilişine, *Kur'an'a* ve fukahaya dayanarak karşı çıkmıştır; çünkü onun asıl nişan tahtası *Kafan* ve din değil, Mustafa Kemal, Cumhuriyet ve Türkçe'dir! Âyetlerden ve fükahadan sonra, tarih delillerini tartışması bize bunları açıklar. Ona göre, Türklerin tâ başlangıçtan İslâmlık açısından affedilemeyecek suçu, Selçuklulardan ve Buveyhîlerden farklı olarak (bu, kendi iddiasıdır) Arapça'yı resmî devlet dili olarak almamalanyla başlar. Türkler, halifelik iddiasına kalktıkta ve lslâmlık'ın beşiği olan Hicaz üzerine "bayraklarını diktikten sonra" bu daha da affedilemeyecek bir suç olmuştur. İslâmlık'a giren bütün halklar "Arapça'yı aldıklan halde" yalnız Türkler dilde "kavmiyyet" yürütmekte direnmişlerdir. Bu, Araplarla aralarında düşmanlık, sonraayrılık yaratmış, sonra da saltanat ve hilâfetin kaldırılmasına yol açmıştır. En son olarak bu Türkler Avrupa'dan alınma bir cumhuriyet rejimi de kurdular. *Kur'an'ı* çevirme fikri de, tslâmlık'ı parçalamak isteyen Avrupalıların kafalara soktuğu bir fikirdir. Bu Türkler, kurduklan cumhuriyet rejiminde şeyhülİslâmlık, vakıf, medreseler, şeriat mahkemeleri gibi İslâmlıkla bağlılıklarını sağlayan bütün kurumları da kaldırdılar. Anayasalarında dini kaldırdıklarını açıklamaya cesaret edemediklerinden, devlet dininin İslâm olduğu maddesini koymakla birlikte, yasama yetkisinin ulusal mecliste olduğu ilkesini koydular. Din değiştirmenin serbest olduğunu, şeriatın yasakla-dıklarına cevaz verildiğini de açıkladılar. Bunların sonucu olarak İslâmlık kepaze edilmiş, kadın ve erkekler arasında zinaya, içkiye müsaade edilmiş, Türk kadınlan genel ahlaksızlık yerlerinde, dans partilerinde yan çıplak gözükmeye başlamışlardır.

Şimdi de Araplıkla ilgili herşeyi kaldırmaya, İslâmlık'tanayrılmayı kolaylaştıracak eylemlere girişmişlerdir. O kutsal ağacı, *"Kur'an-ı* Azimüşşanı", o "arabiyyülmübin" Kitab'ı yok etmeye karar vermişlerdir. Amaçları Türk halkının bu kutsal kitabı anlamalarını sağlamak değildir. Eğer böyle bir amaçları olsaydı, *Kur'an'ı* Türkçe'ye çevirmeye gerek yoktu; çünkü kendi dillerinde yazılmış birçok tefsir vardır. Fakat bu tefsirlerin, hadis ve fıkıh eserlerinin bütün asılları da Arapça olduğu için asıl amaçları Arapça'yı yok etmektir. Dillerini Arapça sözcüklerden temizlemek için bir cemiyet kurdular; bazıları da dillerini Latin harfleriyle yazmayı teklif etmeye başladılar. Eğer bu dinsizlerin bu asil

kavim üzerinde egemenliği sürerse, kuşkusuz onu da uygulayacaklardır. Amaç, Arapça'yı yok etmekle, nebilerin sonuncusunun kalbine Tanrı'dan inen *Kur'an'ı* halkın kalbinden yok etmek, onun yerine Turanlı dinsizlerin uydurma Türkçe *Kur'an'mı* koymaktır.

Halbuki Gazalî'nin gösterdiği gibi (bu kez Ebu Hanîfe yerine Gazalî'ye başvuruyor; o da Arap değil, iranlıdır), *Kur'an*'in Arapça'dan başka bir dile çevirilmesi İslâm'ı yıkacak sonuçlar yaratır. Çevirildiği diller sayısınca *Kur'an* olunca *Kur'an'm* mucizesi yok olacaktır. Orijinali ortadan kalkınca çeviri metinden içtihat yapılamaz. *Kur'an'm* bütünlüğü ve sırası kaybolacak; hepsinin üstünde Peygamber'in bütün resullerin üstünde son resul oluşu kaybolacak, dinde görüş farklılıkları doğacak. (Öyleyse içtihat yapmaya ne lüzum var?) Eğer "Kemalciler" gerçekte bir din reformu yapmak istiyorlarsa, bunun daha basit ve dine daha uygun bir yolu vardır: Arapça'yı resmî devlet dili olarak almak, okullarda yalnız Arapça öğreterek, Türkleri Arapça konuşturarak gerçek îslâmlık'ı kalplerinde pekiştirmek. Bu yola gitmediği sürece Türk devleti *kâfir bir devlet* olarak kalacaktır.

BMM'nin *Kur'an* çevirisi ödevi verdiği Mehmet Akif, 1923'ten sonra ulusal kurtuluş savaşının İslâm devleti kurulmasıyla sonuçlanmayacağını anlayarak Mısır'a çekilmişti. Reşid Rıza'nın, Atatürk'ün deyimiyle bir "safsata yapıtı" olan bu görülmedik saldırganlık ve terbiyesizlikle yazılmış kitabı, "İslâm şairini" büyük bir korku içine düşürdü. Önce, yapacağı *Kur'an* çevirisinin resmî bir metin olmaması koşulunu koydu; daha sonra verilen ödeneği geri çevirme dürüstlüğünü göstererek bu sorunu kapattı. Mısır'dayken çevirisine devam ettiği, daha sonra ölümünden önce bunları yaktırdığı ya da birine saklattığı yollu rivayetlerin dedektif romanlarını andıran hikâyesi Emin Erişirgil'in kitabında okunabilir.[16]

Bize göre, Reşid Rıza'nın safsata ve terbiyesizliklerinin olumlu etkileri olmuştur: Zamanın en yetkili, âdeta ruhani bir otoritesi gibi konuşan, kendi anladığı Selefıye İslâmlığından başka hiçbir İslâmlık anlayışına cevaz vermeyen bu din adamının ağzından, *Kur'an çevirisi sorunuyla din aydınlanması sorununun aynı değil, birbirine karşıt iki sorun olduğu beliriyordu.* Din sorunu aynı zamanda dil, siyaset ve kültür, tarih sorunu oluyordu. Batı'da Reform'dan sonra gelişen metin eleştirisi, Kitab'ın bilimsel inceleme konusu olması, zorunlu din dogmaları koyacak bir makam tanınmaması, dinsel düşün özgürlüğü, bütün bunlar dinde aydınlanma sorununun sadece *Kur'an* çevirmekle olacak şeyler olmadığını gösteriyordu.

6. Devrimlerin korunması sorunu

İşte bu anlayışın gelişinden sonradır ki, Cumhuriyet dönemi çağdaşlaşma gidişinin yönü *dil, anlam, düşün* ve *kültür* çağdaşlaşması yönüne dönebilmiştir. Bu yöneliş, Cumhuriyet döneminin *kültür devrimi* diyebileceğimiz aşamasını açtı. Bu aşamada Atatürk, karşısında şeriatçılan değil, Meşrutiyet döneminin Türkçülerini buldu. Çünkü, din sorunu sadece bir akıl aydınlanması sorunu olmakla kalmayarak, dil, tarih ve kültür ("hars") sorunu olunca, şimdiye kadar bir sosyoloji kanunu gibi anılan Ziya Gökalp'in uygarlık-kültürayrımı da sallanmaya başladı.

1925, 1928, 1931, 1932 ve 1934 yıllarındaki reformların hepsi, Ziya Gökalp formülündeki *hars* alanında olması gereken, fakat Atatürk'ün *uygarlık* değişmesi alanı içine soktuğu çağdaşlaşmacı değişmelerdir. Başta ünlü şapka devrimi gelir. Buna benzer bir olayı II. Mahmut zamanındaki fes devrimi dolayısıyla görmüştük. Din düşünceleriyle değil, sadece askerlik kıyafeti düşünceleriyle alınan fes, çağdaşlaşma süreciyle atbaşı giden gelenekçilik süreci boyunca özellikle bu ikinci sürecin doruğu olan II. Abdülhamit döneminde bir din sembolü haline gelmişti. Meşrutiyet dönemi taruşmalarında, Avrupa'ya gönderilen öğrencilerin orada şapka giydiklerinin fotoğraflarla tespit edilmesi bir kâfirlik olayı olarak ele alınmıştı. Meşrutiyet döneminde fesin yalnız püskülünün tartışma konusu yapılabildiğini gördük. Birinci Dünya Savaşı yıllarında tekrar askerlik düşünceleriyle fes yerine kalpak (ya da "enveriye") giyilmesi girişimleri olduğu gibi, ilk BMM'de de kalpak giyilmesi önerisi bir din sorunu haline getirilmişti. Fes hem Müslüman olmanın, hem Türk olmanın kutsal bir sembolü haline getirilmişti. Meclis üyelerinin yumruk yumruğa gelişini, "Fes-kalpak tartışması zamanı mı? İsteyen başına ne isterse giysin!" diye haykıran başkanın bu sesi, herhalde Mustafa Kemal'e, "Bunların başına şapkayı oturtmadıkça kafalarına sağduyu girmeyecektir" yargısını verdirmiştir.

1925'te İstanbul basınında kimi kişilerin Beyoğlu'nda şapka giymesi olayı hararetle eleştirildiği bir zamanda Atatürk, Türkiye'nin oldukça kapalı bir bölgesini seçerek elindeki şapkayı binlerce kişinin önünde başına koydu ve halkın bu gibi korkulardan özgürleşmesi gereği üzerine bir de söylev verdi. II. Mahmut zamanında fes için olduğu gibi bu kez şapka için bir kaynaşma, sonra bir akım başladı. Kısa süre sonra şapka giyildi, bir kanunla fes giyilmesi de kaldırıldı. O yıllan yaşayanların hatırlayacağı gibi, şapka yüzünden yurdundanayrılan, önce takke giyen, sonra bere ve kaskete alışan beş on kişi oldu; kimileri de II. Mahmut zamanında Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın dediği gibi, "asıl gereken başa giyileni değiştirmek değil, başın içini değiştirmektir" eleştirilerine başladı. Gerçek şudur ki, *başa giyileni değiştirebilmek, başın içinde bir devrim yapmanın önem-*

li bir adımı ve aracıdır. Cumhuriyetin 50. yılında yaşayan kuşaklar için bunun devrimci niteliğini düşünmek güçtür. Bugün fes değil, şapka bile kalkmak üzeredir. Bir zamanlar her yerde kutsal bir sembol niteliği taşıyan başlık, bugün sadece uygarlığın moda değişmelerinin konusu olmuştur.

Yine dünya yaşamı ve günlük hayatın zaman içinde düzenlenmesini sağlama sorunu olduğu halde kutsal, dinsel ya da ulusal değer yapıştınlan bir alanda ikinci bir devrimsel değişme 192 8'de geldi. Bu, takvim ve saat sorunudur. İslâm geleneğinin ay hesabına dayanan Hicrî takviminin, devlet maliyesi işlerinin gereklerine uymamasının sonucu olarak Nizam-ı Cedit döneminde çıkan güçlükleri görmüştük. Yapılan düzeltme girişimi, Nizam-ı Cedit'in kendisi gibi, çözüm getirmekten ziyade karmaşa getirmesiyle başlayan melez bir takvim Meşrutiyet dönemine kadar sürmüş, Batı'da yerleşmiş Greguvar (Gregoire) düzeltmeli güneş takvimine uymayan *Hicrî, Malî, Rumî* gibi üç tane karışık takvimin meydana çıkmasıyla sonuçlanmıştı. Meşrutiyet'te bunu çözümlemek için yapılan bir girişim de Âyân Meclisi'nin tutuculuğu yüzünden engellenerek yine çağdaş takvim sistemine tümden geçiş yapılamadı. Ancak 1925'te Avrupa takvimi ve saati resmen ve kesin olarak alındı.[17]

1928'de gündeme şapka ve takvim sorunlarından daha kapsamlı, daha büyük bir sorun olan Laün harflerinin alınması sorunu geldi. Bu kitapta gördüğümüz gibi, bunun da 19. yüzyıl ortasına giden bir geçmişi vardır. O zaman yazının bir din sorunu olmayıp okuryazarlığı genişletme sorununun yani bir uygarlık sorununun çözüm yolu olduğu görüşü bile gelmişti. Fakat Osmanlıca'nın Türkçeleşmediği bir dönemde böyle bir harf değiştirme işine girişilmesi daha da çok karışıklıklara yol açacağından yazı reformu konusunda hiçbir yenilik yapılamamıştı. Latin harflerini alma fikri Meşrutiyet döneminde yeniden canlandı. O zaman konu üzerindeki tartışmalarda üç görüş beliriyordu: a) Arap yazısını Türk fonetiğine uyacak biçimde ıslah etme görüşü; b) böyle olanaksız bir işe girişileceğine doğrudan doğruya Latin .harflerinin alınması görüşü; c) İslâmlık öncesi Türk yazısı diye bilinen Orhun ya da Uygur yazısının alınması.[18] Üçüncü görüşün gerekçesi yazı sisteminin bir *hars* sorunu olduğu, bu bakımdan Arap ya da Latin harfleri yerine "eski Türk yazısı"nı diriltmek gerektiğiydi. Bu üç görüşü tutanlar arasındaki tartışmalar hiçbir olumlu sonuca varmadı. Çünkü Tanzimat döneminde olduğu gibi yazıdan önce dilde halklaşma akımının gelişmesi gerekirdi.

Bu tartışmalar, geçmişin büyük bir geleneğinin daha sallanmaya başladığını gösterir. Çağdaş uygarlığın zorunluluktan bir gün buna da bir çözüm bulunmasını gerektirecekti. Meşrutiyet döneminde olduğu gibi dilin sadeleşmesi akımı öncelik kazandı ve asıl ilerlemeler bu alanda oldu. 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde dele-

gelerden biri Latin harflerinin alınmasını önerdiği zaman, şiddetli bir tepkiyle karşılandı. Bunun İslâm dünyasının Türkiye'ye arka çevirmesine yol açacağı, İslâmhk'a aykırı bir eylem sayılacağı, Latin harflerinin Türkçe'ye uymadığı, yüzyılların ürünü olan yazı yapıtlarının yok olacağı, toplumda anarşiye, belki de içsavaşa yol açacağı gibi büyük gerekçeler gösterildi. 1924'te TBMM'de bir üye, Arap yazısının Türkçe'ye uymadığını söylediği zaman bir protesto tufanıyla karşılaşmış, konu tutucu İstanbul basınında tartışılmış, bu arada Latin harflerinin alınması yanlılarını kötülemek için Meşrutiyet döneminden beri dinsizlik akımının önderi olarak tanınan Dr. Abdullah Cevdet'e karşı aşırı tutuculuğun basındaki önderi *Tevhid-i efkâr* gazetesi tarafından bir kampanya açılmıştı. Gerçek hedef Abdullah Cevdet değil, onu görüşmek üzere Ankara'ya çağıran Atatürk'tü.

Bu tartışmalarda Türkçü düşün okulunun ileri gelen dil ve tarih uzmanları da Latin harflerinin alınmasına karşı olduklarını açıkladılar. Örneğin, 1924'te, Türkçülüğün önderlerinden Necip Âsim görüşünü şöyle açıkladı: Batılılaşmak kendi ulusal geleneklerimizi bırakmak demek değildir. Doğulu giyinişimizi değiştirerek Batı giyinişine girerken ulusal yapımızın yıkılmamasım sağlamak gerekir.[19] Necip Asım hem Arap harflerini, hem de kimsenin bilmediği ve aslında yabancı uygarlıklardan alınmış olan "eski Türk" harflerini ulusal yapının önemli bir öğesi sayıyordu. Bu alanda bir otorite sayılan Fuat Köprülü de "millî hars"a aykırı olduğu gerekçesiyle Latin harflerinin alınmasına karşı olduğunu açıkladı. Aynı düşün okulundan olan Rusyalı Ayyaz İshakî, konuyu genişliğine tartışan bir yazısında Arap yazısının yetersizliğini kabul etmekle birlikte çözümün Latin harflerinin kabulünde değil, Arap yazısının ıslahında olduğu tezini savundu.[20] tshakî'nin yazısının önemli olan yanı, sorunun gerçek niteliğini ortaya koymasındaydi: "Yazı bir teknik araç, bir uygarlık *[medeniyet)* öğesi alma işi midir? Yoksa bir *hars* ve ulusallık sorunu mudur?" diye soruyordu. Yazara göre, Latin yazısı teknik bakımdan Arap yazısına üstün olsa bile, ulusçu Türkiye'nin, Sovyetler Birliği'ndeki Türklerin yaptığı gibi, Latin harflerini almaması gerekirdi; çünkü yazı bir *medeniyet* sorunu değil, bir *hars* sorunuydu. Fakat onun tartışması, *medeniyet* ile *hars* arasındakiayrımın bilimsel ölçüleri olmadığını, kişisel eğilimlere göre değiştiğini gösteriyordu.

1927 sonlarına doğru Latin yazısını Türkçe'ye uygulama denemeleri başladı. Bu denemelerin, aralık 1927 ile mayıs 1928 arasında çıkan bir dizi yazıyla, en kapsamlısını yapan ve Atatürk'ün bu konudaki görüşünü yansıttığı anlaşılan Ahmet Cevat (Emre), Ayyaz İshakî'nin tersine, yazı değiştirme sorununun bir ulusal hars (kültür) sorunu değil, bir uygarlık sorunu olduğunu savundu.[21] Türkiye, Batı uygarlığına katılma yolunda ise o uygarlığın uluslararası yazı tekniği-

ni alması gerekirdi. Kaldı ki bu, Türklerin tarihinde ilk kez karşılaştıklan bir sorun da değildi. Türkler, biri İslâmlık'tan önce, öteki İslâmlık'tan sonra olmak üzere, en az iki kez alfabelerini değiştirmişlerdi. Batı uygarlığındaki uluslar ırk, din, dil ve ulusallık açılarından birbirlerinden farklı oldukları halde çoğunluğunun Latin harflerini kullanması yazı sorununun ulusal bir sorun olmadığını göstermiyor muydu?

Latin harflerinin alınışını Atatürk'ün de bu görüşte olması sağlamıştır; çünkü, bu büyük ölçüde önderlik gücü, etkileyici ünü olan örnek bir kişi olmadan çözümlenebilecek bir sorun değildi. Atatürk yalnız Latin harflerinin alınması düşününü desteklemekle kalmadı; onun en ateşli yanlılarının on yıl kadarlık bir deneme ve geçiş dönemi gerektiği yollu görüşlerinden daha ileriye giderek, başına geçtiği uygulama çalışmaları tamamlandıktan sonra, 9 Ağustos 192 8'de açtığı kampanyayı 3 Kasım 1928'de bir kanunla sonuçlandırdı. Aynı yılın 1 Aralık tarihinden sonra Latin yazısının Türkçe'ye uyarlanmış biçimi resmî Türk yazısı oldu. Bu, Atatürk'ün devrimcilik önderliğinin ulaştığı belki en yüksek doruk olmuştur.

Bu devrim, aynı zamanda, yorumladığımız anlamdaki cumhuriyetçi devrimlerin *tarih* ve *dil* sorunlarındaki aşamasının kapılarını da açmıştır. Kitabımızın kapsadığı aşamalarda gittikçe artan bir ölçüde dil ile anlam sorunlarının din, siyasa ve kültür yanlarının çağdaşlaşma sürecindeki görünüşleriyle boyuna karşılaştık. Dil yetersizliklerinin, kavram-anlam karışıklıklarının özellikle siyasal ve yasal gelişmelerde ne denli yanılmalara yol açtığını birçok örnekleriyle gördük. Cumhuriyetçi devrimcilik çağının doruğuna, modern bir ulus olarak çağdaş uygarlığın içinde kendi geçmişini ve gelecekteki yerini anlama çabalarında varılmıştır. Ulusal bir toplumsal bilinçlenmede, dilin, dinden daha büyük ölçüde önemi olduğu gittikçe belirmektedir. Din, toplumu eski düzenindeki bütünlüğüyle tutan güçtür; fakat dil, toplumun değişen koşullara bilinçli olarak uymasını sağlamak için şart olan anlaşma olanaklarını sağlayacak olan güçtür. Bu, hem kendi içinde hem çağdaş dış dünya ile anlaşma yollarının açılmasını gerektirir. Bu, özellikle Türk toplumu gibi, din, dil ve tarih açısından Batı uygarlığının tarihine katkılarda bulunan ulusların hiçbiriyle bir türde olmayan bir toplum için son derece önemlidir. Atatürk devrimciliğinin belki eşsiz olan önderliği hem din, hem dil alanında çağ koşullarını anlamda kapsayacak güçte bir ortamın gelmesi olanaklarını hazırlamasındadır. Bu doruğun ötesine bugün bile henüz tüm geçilmiş değildir. Çünkü din, dil, anlam ve tarih sorunları son yüzyıllar içinde belki başka hiçbir ulusun karşılaşmadığı zorunlulukta, derinlikte ve kapsamda olan sorunlardır. Çağdaş uygarlığın getiricisi olan uluslar bile, ulus

olarak varlıklarıyla çağın dünyası arasındaki ilişkilerinin anlamlarını sık sık gözden geçirmek zorunda kalıyorlar.

Dil, anlam, tarih sorunlan sadece kişilerin gündelik yaşamdaki davranışlan ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen yasama kuralları koyma yoluyla çözümlenecek sorunlar olmadığı için bu alanda aramalar, denemeler, atılımlar, ancak başladıkları zamanki canlılıkla ve bilinçlilikle yürünürse gelip geçici, tutarsız, derme çatma ya da göz boyamada kullanılan basmakalıp gösteriş işleri olmaktan çıkabilir.

Din, devlet, dil, yazı ve tarih alanlarında Atatürk'ün önderlik gücünün etkisiyle gerçekleştirilebilen, en ileri düşünüşle geçinen Meşrutiyet dönemi *harsçûan*-nın *hars buhranı* (kültür bunalımı) olarak nitelendirdikleri atılımlar, gerçekte uygarlık değişimi için gerekli olan düşün ve görüş özgürlüklerinin kapılarının açıldığını gösterir. Atatürk'ün önderliği altındaki devrimci değişikliklerle yüzyıllık devlet ve din geleneklerinin yarattığı sorunlar çözümlenirken, aynı değişmeler o zamana kadar ulusal benliğinayrılmaz ve değiştirilemez parçalan sanılan alanlara da genişletilince Atatürk öncesi ulusçuluğun önderlerinin hep bir ağızdan bir "kültür bunalımı" içine düşüldüğünü ileri süren yazılan,[22] bu değişmelerin bir bunalım psikozu değil, bir toplumsal özgürlük atılımlan çağı açtığını, yepyeni bir ulus toplumu anlayışı getirdiğini kavrayamamışlardı.

Cumhuriyeti tamamlayan ulusçuluk ilkesi, bütün uygar dünyada 19. yüzyıl ulusçuluğunun yerine yeni bir ulusallık anlayışının gelişmesinde öncülük etmiş bir görüştür. Bunu kavradığımız zaman, düşün ve vicdan özgürlüğüne aykırı her çabanın gericilik olarak, Cumhuriyet devrim ilkelerine karşı eylemler olarak nitelendirilmesinin nedenlerini anlamış oluruz. Bu gibi eğilimler kişiselayrılmalar ya da yanılmalar olarak kaldıkça Cumhuriyet devrimlerinin ilkeleri yaşıyor demektir. Fakat bu çeşit eğilimler topluma yukarıdan politik güçler ve çıkarlarla aşılanan, zorlanan, geliştirilen tutumlar olma boyutuna varınca o toplum çağdaş uygarlık dünyasında yok olma tehlikesiyle karşılaşmış demektir.

Bugün *Cumhuriyet devrimlerini koruma davası,* bu yeni ilkeler ve anlamlar sonuçlanışının bütünlüğünü, *şaşılacak bir tutarlılık gösteren iç mantık kuruluşunu koruma davasıdır.* Ekonomik ve toplumsal olgular düzlemindeki çağdaşlaşma süreci, başka yerlerde de görüldüğü gibi, bizim inceleme konusu yaptığımız görüş, dil, değer ve düşün düzlemindeki çağdaşlaşma sürecinin gerisinde kalır. Bu süreç, tek bir kuşak toplumunun işi olmamıştır. Toplumların bilinçliliğinin sürekli olarak anlam düzeyinde yaşatılması sağlanmadıkça, toplumlar maddî yaşam düzeyindeki tutum ve ilişkilerinde tutarlılık sağlayamazlar. O zaman ilkelerle olgular arasında bir ulusu gülünçleştirecek ya da trajik-

leştirecek boşluklar, tutarsızlıklar, çatışıklıklar başlar ve gelişir. Eski dönemlerde toplumlar tutarlılığı "gelenek" dediğimiz büyük tarihsel olguyla sağlarlardı. Çağımızın toplumları bu gelenek gücünden artık yoksunlaşmıştır. Çağdaş insan, geçmiş çağların insanı gibi gelenek gücünün rahatlığı, kendine özgü ussallığı içinde yaşayamıyor. Onun yerine özgürlüklerin atılımlarının sürekli savaşları içinde yaşamak zorundadır.

Bu yüzden gerideki aşamaların herhangi birine dönük bir eğilim, Cumhuriyet devrimlerine aykırı düşer. Örneğin, din sorununu Cumhuriyet'in dünya çapında örnek sayılacak türdeki çözümünün üstünden elli yıl geçtikten sonra, gene böyle bir sorun üzerinde uğraşılması, bu kitabın kapsadığı aşamalan izleyenlerin göreceği gibi akla gelebilecek anlamsızlıkların en kötüsüdür.

Bu gerici gidişlere karşı korunmanın güvencelerinden biri, tarihle bilinçli ve objektif bir bağ kurulmasıdır. Atatürk'ün bu yolu da açmış olması tesadüf değildir. Bugün onu politikacılık aracı yapma yoluna gitmeyen yüzlerce bilgin toprak altında ya da arşiv dosyalarında yatan belgeler üzerindeki sessiz çalışmalarıyla bu yolda yürümektedir. Bu çalışmaların meyveleri bir gün toplanacaktır. Sözünü ettiğimiz güvencenin ikincisi, ileriye dönük özgürlük mirasının titizlikle korunmasını sağlamaktır. Atatürk, açtığı çağın getireceği sayısız siyasal, ekonomik, toplumsal sorunlan çözmüş olmak iddiasına kalkışmamıştır. O, geleceğin kuşaklarına çağdaş, dünya çerçevesi içinde, geleceğin bütün özgürlük kapılarını açan bir miras bırakıp gitmiştir.

Bu mirasın geçen elli yıllık süre içinde ne ölçülere kadar etkili olduğunu, etkilerinin toplumun yapısında, kişilerin yaşamında ve yaşantısında ne gibi sorunlar yarattığını, bunlardanayrılmaların ya da bunlara aykırı tutumların hangi yanlarda, hangi koşullar altında çıktığını ayrıca incelemek gerekir. Bunu 50. yıldönümünde yapanların çıkacağını umarız; umudumuz gerçekleşmese bile, ikinci 50. yıldönümünün kutlanışında yapanlar çıkacaktır. Elli yıl öncesine [1928] değin Cumhuriyet devrimine gelişi, tartışmayı din-devlet kompleksi etrafında yoğunlaştırarak izleyişimizin bize öğrettikleri, bugünün koşullan altında umarız ki yarın için özel bir anlam taşıyacaktır.[8]

a Bu son sayfaya Berkes iki küçük kâğıt parçası eklemiş. Birincisinin içeriği için bkz. Bölüm XIII, s. 459. İkincisinde ise şunlar yazılı: "Abdülhamit ideolojisinden İkinci Meşrutiyet dönemine geçen bir akım olarak "ittihad-ı İslâm" görüşüne karşı Ziya Gökalp".

Notlar

1 Bkz. *Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleri izmir yollarında* (Ankara, 1923), s. 22, 79 ve 103-126.
2 Bu nutkun metni için bkz. *Türkyurdu,* I, 1(1340/1924): 3-13.
3 Bkz. *Atatürk'ün Maarife AitDirektifleri* (İstanbul, 1939), s. 6-10, Nimet Unan *(yay.), Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* 4 cilt (Istanbul-Ankara, 1945-1964), Herbert Melzig (yay.), *Atatürk Dedi ki* (Ankara, 1942) ve *Atatürk'ün Başlıca Nutukları* (İstanbul, 1942), "Atatürk", *İslâm Ansiklopedisi,* cilt I, s. 719-804 ve Enver Ziya Karal (yay.), *Atatürk'ten Düşünceler* (Ankara, 1956).
4 Seyyit, *Hilâfetin mahiyet-i şer'iyesi* (Ankara, 1340/1924), s. 60-62.
5 *Hukuk-u aile kanun lâyihası ve esbab-ı mucibe mazbatası, TBMM Zabıt Ceridesfnden* ayrı basım (Ankara, 1923), s. 3-22.
6 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* I: 317.
7 Bu nutkun tam metni için bkz. Ergin, *Maarif,* V: 1501-1504.
8 *TBMM Zabıt Ceridesi,* cilt XXII, 57. oturum (1926), s. 267 ve sonrası.
9 "Mehakim-i şer'iyenin ilgasına ve mehakimin teşkilâtına ait ahkâmı muaddil kanun" (8 Nisan 1340/1924), madde 8 ve 10, *Düstur,* 3. tertip, cilt V (istanbul, 1931), s. 795-796.
10 *Atatürk'ün Maarife Ait Direktifleri,* 3-10 ve 17.
11 Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Laiklik* (Ankara, 1955), s. 181-201.
12 Ergin, *Maarif,* V: 1633-1634; *Kur'an* çevirisi konusu için bkz. s. 1610 ve sonrası.
13 İsmail Hakkı İzmirli, *Me'ânî-iKur'an* (İstanbul, hl343/1925), Giriş bölümü, Yusuf Ziya, *"Meânî-i Kur'an; Kur'an* tercümesi hakkında münakaşa ve İzmirli İsmail Hakkı Bey'den istizah", *Mihrap,* 28(1341/1925): 162-164 ve Gotthard Jaeschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık,* çev. Hayrullah örs (An kara, 1972), S. 39-52.
14 *Tercemetu'l-Kur'an* (Kahire, 1922). Reşid Rıza, *Kur'an* çevirisi konusundaki eleştirilerini 1926'da *el-Manaf^A* kendi kitabının açıklamalarını yazarak da sürdürdü. Verdiğimiz bilgiler, bunların tü münden toplanmıştır.
15 Bkz. Arın Fermantle, *The Loyal Enemy* (Londra, 1938), s. 414 (Kitabın konusu, Pickthall'un yakın akrabası tarafından yazılan hayatıdır).
16 Bkz. Mehmet Emin *TLnşltğû, islamcı Bir Şairin Romanı-Mehmet Akif* (Ankara, 1956).
17 Jean Deny, "L'adoption du calendrier grégorien en Turquie", *Revue du monde musulman,* XL1-11(1921): 46-49. "Asır" sözcüğünün "yüzyıl" anlamında kullanılmaya başlaması *centesimal* (yüz-bölümü) olan Grégoire takviminin alınmasından sonra başlamıştır. Ondan önce "asır", "asr-ı sa adet" deyiminde olduğu gibi, sadece "çağ" anlamında kullanılırdı.
18 Ayrıntılı bilgi için bkz. Levend, 361-364 ve Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış* (İstanbul, 1939), s. 145-146.
19 Necip Âsim, "Harflerimiz" .*Anadolu,* 2(1924): 64-66.
20 Ayyaz İshakî, "Arap ve Latin elifbalarını mukayese", *Türkyurdu,* III, 16(1926): 421-432.
21 Ahmet Cevat, *Muhtaç olduğumuz lisan inkılâbı* (istanbul, 1928) ve *Atatürk 'ün inkılâp Hedefi* (İs tanbul, 1956), s. 15-20; diğer yayınlar için bkz. Levend, 399-400.
22 Bkz. *Türkyurdu* dergisinin 1926 yılına ait III: 13, 15, 17, 18 ve IV; 24'üncü sayılarında *hars buh ranı* konusunda çıkan yazılar.

KAYNAKÇA

Abdullah Cevdet. "Kastamonu'da kurun-u vustâ", *İçtihat,* 58(1329/1913): 1272-1274.

Abdullah Cevdet. "Siyaset ve iktisat", *İçtihat,* 169-173(1924): 3424-3426, 3439-3440, 3450-3451, 3469-3470 ve 3487-3488

Abdullah Cevdet. "Softalığa dâir", *İçtihat,* 60(1329/1913): 1303-1306.

Abdullah Cevdet. "Tercüme! Tercüme!", *İçtihat,* 156(1923): 3210-3212.

Abdullah Molla (Tatarcık). "Selim-i Salis devrinde nizam-ı devlet hakkında mütalâat", *Tarih-i Osmanî Encümeni mecmuası,* VII, 41(1332/1917): 257-284, 42(1332/1917): 321-346 ve VIII, 43(1333/1917): 15-34.

Abdurrahman Şeref. *Tarih musahabeleri* (İstanbul, 1340/1924); sadeleştirilmiş 2. baskılan: Eşref Eşrefoğlu (yay.), *Tarih Konuşmaları* (İstanbul, 1978) ve Mübeccel Nami Duru (yay.), *Tarih Söyleşileri* (İstanbul, 1980).

Abdurrahman Vefık. Bkz. Sayın, Abdurrahman Vefik.

Abdürreşit İbrahim. "Harîk münâsebetiyle", *Sırat-ı müstakim,* 160(1327/1911): 53-54.

Adamov, Yevgeni Aleksandroviç (yay.). *Anadolu'nun taksimi,* çev. Hüseyin Rahmi (İstanbul, 1926); sadeleştirilmiş 2. baskı: Hayri Mutluçağ (yay.), *Sovyet Devlet Arşivi Gizli Belgelerinde Anadolu'nun Taksimi Planı* (İstanbul, 1972).

Adams, Charles Clarence. *İslam and Modernism in Egypt* (Londra, 1933).

Adanır, Fikret. *Makedonya Sorunu,* çev. İhsan Catay (İstanbul, 2001).

Adıvar, Abdülhak Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul, 1943).

Adıvar, Halide Edip. *Memoirs* (Londra, 1926); farklı Türkçe baskısı: *MorSalkımlı Ev* (İstanbul, 1963).

Adıvar, Halide Edip. *The Turkish Ordeal* (Londra, 1928); farklı Türkçe baskısı: *Türkün Ateşle İmtihanı* (İstanbul, 1962).

Ahmet Cevat. Bkz. Emre, Ahmet Cevat.

Ahmet Hamdi (Hacı). *Hikmet-isiyasiyye* (İstanbul, 1328/1912).

Ahmet İhsan. Bkz. Tokgöz, Ahmet İhsan.

Ahmet Mithat. *BeşirFuad* (İstanbul, hl304/1887); yeni harflerle 2. baskı: (yay.) N. Ahmet Özalp (İstanbul, 1996).

Ahmet Mithat. *Fatma Aliye Hanım yahut bir muharrire-i osmaniyenin neş'eti* (İstanbul, hl311/1893); yeni harflerle 2. baskı: yay. Müge Galin, çev. Lynda Goodsell Blake (İstanbul, 1998).

Ahmet Mithat. *Oss-ü inkılâp,* 2 cilt (İstanbul, 1294-1295/1878-1879).

Ahmet Muhittin. *Kulturbewegung im modernen Türkentum* (Leipzig, 1921).
Ahmet Nairn (Babanzade). *İslam 'da dava-yı kavmiyet* (İstanbul, 1332/1916).
Ahmet Nazmi. *Nazar-ı islam 'da zenginliğin mevkii* (İstanbul, 1340/1924).
Ahmet Rasim. *İstibdattan hakimiyet-imilliyeye, 2* cilt (İstanbul, hl342/1923).
Ahmet Refik. Bkz. Altınay, Ahmet Refik.
Ahmet Resmî. *Hülâsâtü'l-îtibâr* (İstanbul, hl317/1899).
Ahmet Rıza. *Lâyihalarım* (Londra, 1896; Cenevre, 1897).
Ahmet Saip. *Tarih-iSultanMurad-ı Hâmis* (Kahire, tarihsiz).
Ahmet Şuayip. *Hukuk-u idare, 2* cilt (İstanbul, 1326-1329/1910-1913).
Akçura, Yusuf. "1329 türkdünyası", *Türkyurdu,* VI, 3(1330/1914): 2102-2103.
Akçura, Yusuf. *Eski "Şura-yı ümmet"te çıkan makalelerimden* (İstanbul, 1327/1911).
Akçura, Yusuf. "Halka", *Halka doğru,* I, 22-23, 25, 27 ve 30(1329/1913): 162-172, 177-178, 193-194, 209-211 ve 237-238. Akçura, Yusuf. "Hüseyinzade Ali Bey", *Türkyurdu,* VIII, 3-5(1331/1915): 2550-2556, 2566-2570 ve 2581-2585.
Akçura, Yusuf. "İktisadî siyaset hakkında", *Türkyurdu,* XII, 12(1333/1917): 3521-3522.
Akçura, Yusuf. "Osmanlı devleti umumî harpte bitaraf kalabilir miydi?", *Türk Tarih Encümeni mecmuası,* XVII, 19/96(1928): 1-29. Akçura, Yusuf. *Osmanlı devletinin dağılma devri* (İstanbul, 1340/1924); 2. baskı: Ankara, 1940.
Akçura, Yusuf. *Siyaset ve iktisat hakkında birkaç hitabe ve makale* (İstanbul, 1340/1924).
Akçura, Yusuf. "Son inkılâp ve sevabıkı ile netâyici", *İçtihat,* 9(1909): 317-323. Akçura, Yusuf (yay.). *Türkyıh* (İstanbul, 1928). Akçura, Yusuf. "Türklük", *Salnâme-iServet-i/ünun* (1911): 187-196. Akçura, Yusuf. *Üç tarz-ısiyaset* (İstanbul, 1327/1912); 2. baskı: Ankara, 1976. Aksan, Virginia. *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmi Efendi (1700-1783),* çev. Özden Arıkan (İstanbul, 1997). Aktepe, M. Münir. "Esad Efendi", *İslam Ansiklopedisi,* IV: 363-365. Akün, Ömer Faruk. "Şinasi", *İslam Ansiklopedisi,* XI: 545-560.
Ali (Basîretçi). *İstanbul'da yarım asırlık vekayi-i mühimme* (İstanbul, 1325/1908); yeni harflerle 2. baskı: yay. Nuri Sağlam, (İstanbul, 1997). Ali Canip. Bkz. Yöntem, Ali Canip. Ali Fuad. Bkz. Türkgeldi, Ali Fuad. Ali Suavi. *Hive* (Paris, 1290/1873; İstanbul, 1326/1910); 2. baskı: Abdülhalûk Çay (yay.), *Ali Suavi'nin Hive Hanlığı ve Türkistan'da Rus Yayılması* (İstanbul, 1977). Altınay, Ahmet Refik. "Sultan Abdülmecit Han'ın sarayında (Dr. Spitzer'in hatıratı)", *Tarih-i OsmanîEncümeni mecmuası,* VI, 34(1331/1915): 599-622. :
Altınay, Ahmet Refik. *Tesâvir-irical* (İstanbul, 1331/1915). Altınay, Ahmet Refik. "Türkiye'de Islahat Fermanı", *Türk Tarih Encümeni mecmuası* XIV, 4/81(1340/1924): 193-215. Altınay, Ahmet Refik. "Türkiye'de Katolik propagandası", *Türk Tarih Encümeni mecmuası,* XIV, 5/82(1340/1924): 257-276. Argenson, René-Louis de Voyer, marquis d'. *Mémoires et journal inédit du Marquis d'Argenson,* 5 cilt (Paris, 1857-1858).

Ankan, Zeki. *Tarihimiz ve Cumhuriyet: Muhittin Birgen (1885-1951)* (İstanbul, 1997).
Âsim. *Tarih,* 2 cilt (İstanbul, 1289/1874).
Ata (Tayyarzade). *Tarih,* 5 cilt (İstanbul, ?-1293/?-1877),
Atatürk, Gazi Mustafa Kemal. *Atatürk'ün Maarife Ait Direktifleri* (İstanbul, 1939).
Atatürk, Gazi Mustafa Kemal. *Nutuk* (Ankara, 1927); 2. baskı: İstanbul, 1934.
Aydemir, Şevket Süreyya. *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa,* 3 cilt (İstanbul, 1970-1972).
Aydemir, Şevket Süreyya. *Tek Adam Mustafa Kemal,* 3 cilt (İstanbul, 1969-1971). Aykut, Mehmet Şeref. *Hanedan ve millet* (İstanbul, 1339/1923). Ayni, Mehmet Ali. *Darû'l-Jünun tarihi* (İstanbul, 1927). Ayyaz lshakî. "Arap ve Latin elifbalarını mukayese", *Türkyurdu,* III, 16(1926): 421-432.

Babinger, Franz. "Armin Vambery", *Encyclopedia qf the Social Sciences,* cilt XV (New York, 1935), s. 225.
Babinger, Franz. *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert* (Leipzig, 1919).
Bailey, Frank Edgar. *British Policy and the Turkish Reform Movement* (Cambridge, Ma., 1942).
Baltacioglu, Ismail Hakkı. *Talim ve terbiyede inkılâp* (İstanbul, 1328/1912).
Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Terbiye-i avam* (İstanbul, 1330/1914).
Barkan, ÖmerLütfi. "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1276 (1858) Tarihli Arazi Kanurınamesi", *Tanzimat I* (İstanbul, 1940), s. 321-421.
Bartold, Vasili Vladimiroviç. "Kalif i Sultan", *Mir Islama,* 1(1912): 203-226 ve 345-400; Almanca çevirisi: C. H. Becker, "Barthold's Studien über Kalif und Sultan", *Der islam* VI, (1916): 350-412.
Baumer, Franklin L. "The Church of England and the Common Corps of Christendom", *Journal qf Modern History,* XV1(1944) : 1 -21.
Baumer, Franklin L. "The Conception of Christendom in Renaissance England", *Journal qf the History qf Ideas,* VI(1954): 131-156.
Baumer, Franklin L. "England, the Turk and the Common Corps of Christendom", *American Historical Review,* L(1944): 26-48.
Baykal, Bekir Sıtkı. "Ayanlık Müessesesinin Düzeni Hakkında Belgeler", *Belgeler,* 1(1964): 221-225.
Baykal, Bekir Sıtkı. "93 Meşrutiyeti", *Belleten,* VI, 21-22(1942): 45-83.
Baykurt, Cami. *Osmanlılığın âtisi* (İstanbul, 1331/1915).
Baysun, M. Cavit. "Ahmed Paşa (Borıneval, Humbaracı Başı)", *İslam Ansiklopedisi,* I: 199.
Bayur, Yusuf Hikmet. *Türk İnkılâbı Tarihi,* cilt II, kısım IV (Ankara, 1952).
Becker, C. H. *"Panislamismus", ArchivfiirReligionwissenschqft,* VI1(19O4): 169-192.
Beer, Max. *Fifty Years qf International Socialism* (Londra, 1935).
Belgesay, Mustafa Reşit. "Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı", *Tanzimat I* (istanbul, 1940), s. 211-220.
Belin, François Alphonse. "Charte des Turcs", *Journal asiatique;* III. dizi, 9(1840): 5-29.
Berkes, Niyazi. *Atatürk ve Devrimler* (İstanbul, 1982).
Berkes, Niyazi. *Felsefe ve Toplumbilim Yazılan* (İstanbul, 1985).
Berkes, Niyazi. "Islah", *Encyclopedia qf Islam,* 2. baskı, IV: 167-170.
Berkes, Niyazi. "İbrahim Müteferrika", *Encyclopedia qf Islam, 2.* baskı, I: 996-998.
Berkes, Niyazi. "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dinî ve Fikrî Kimliği", *Belleten,* XXVI, 104(1962): 715-737.

Berkes, Niyazi. *Teokrasi ve Laiklik* (tstanbul, 1984).
Berkes, Niyazi. "Toplumbilim Açısından Din-Dünya Kurumları Arasındaki İlişki Türleri", *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul, 1984), s. 11-23.
Berkes, Niyazi. *Türkiye İktisat Tarihi, 2* cilt, 2. basım (İstanbul, 1975).
Berkes, Niyazi. "Unutulan Adam", *1976 Yılı Sosyoloji Konferansları* (İstanbul, 1976), s. 194-203; yeni baskısı: "Unutulan Adam: Yusuf Akçura", *Felsefe ve Toplumbilim Yazılan* (İstanbul, 1985), s. 209-216.
Beydilli, Kemal. "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e dair Risalesi", *Tarih Enstitüsü Dergisi,* 13(1987): 387-479.
Beysanoğlu, Şevket. *Ziya Cökalp'in İlk Yazı Hayatı 1894-1909* (İstanbul, 1956).
Bianchi, Thomas Xavier. *Khaththy Humaioun ou Charte Impériale Ottomane* (Paris, 1856).
Bigiyef, Musa Carullah. *Halk nazarında bir nice mesele* (Kazan, 1912).
Bigiyef, Musa Carullah. *Rahmet-i ilâhiye burhanları* (Orenburg, 1911).
Bilgegil, Kaya. *ŞairŞinasi* (İstanbul, 1972).
Bilsel, Cemil, *tstanbul Üniversitesi Tarihi* (İstanbul, 1934).
Birge, John Kingsley. "The Printing of Books in Turkey in the Eighteenth Century", *Moslem World,* XXXIII, 4(1943): 292-294.
Bimbaum, Eliezer. "Vice triumphant, the spread of coffee and tobacco in Turkey", *Durham University Journal,* XLIX, 1(1956): 21-27.
Blaisdell, Donald C. *Osmanlı İmparatorluğunda Avrupa Malî Kontrolü,* çev. Hazım Atıf Kuyucak (İstanbul, 1940).
Blake, Robert. *Disraeli* (Londra, 1966).
Blunt, Wilfrid Scawen. *The Future ojIslam* (Londra, 1882).
Bonald, Louis Gabriel Ambroise de. *Législation primitive, 2* cilt (Paris 1802).
Boppe, Auguste. "La France et le militaire turc au XVIII[e] siècle", *Feuilles d'histoire duXVIIe au XXesiècle,* VII, 1(1912): 386-402 ve 490-501.
Bowen, Harold. "Ahmad Pasha Borıneval", *Encyclopedia of Islam, 2.* baskı, I: 291-292.
Bowen, Harold. "Âyân", *Encyclopedia of Islam, 2.* baskı, I: 778.
Bozkurt, Mahmut Esat. "Yeni Türkiye'nin manası", *Hakimiyet-i milliye,* 9-16 Teşrin-i sânî 1337/1921.
Bradford, Ernie. *Turgut Reis: Son Sefer,* çev. Osman Öndeş (İstanbul, 1973).
Browne, Edward Granville. *The Persian Revolution qf 1905-1909* (Cambridge, 1910).
Busbecq, Ogier Ghislain de. *Türk Mektupları,* çev. Hüseyin Cahit Yalçın (İstanbul, 1939).
Butler, Rohan. "The Peace Settlement of Versailles, 1918-33", *The New Cambridge Modern History,* cilt XII: David Thomson (yay.), *Tlxe Era of Violence 1898-1945* (Cambridge, 1968), s. 443-474.
Buvat, L. "Le code familial ottoman de *1917", Revue du monde musulman, XU\1{192\):* 5-26.

Cami. Bkz. Baykurt, Cami.
Carr, Edward Hallett. *The Bolshevik Revolution, 1917-1923,* 3 cilt (Londra, 1950-1953).
Cebesoy, Ali Fuat. *MillîMücadele Hatıraları* (İstanbul, 1953).
Cebesoy, Ali Fuat. *Moskova Hatıraları* (İstanbul, 1953).
Celal Nuri. Bkz. İleri, Celal Nuri.
Cemaleddin Efganî. *Tabiatçılıgı Red,* çev. Aziz Akpınarh (Ankara, 1956).

Cevdet Paşa. "Mâruzât", *Türk Tarih Encümeni mecmuası,* IX, 1/78, 2/79, 3/80 ve 5/82(1340/1924): 52-57, 105-120, 186-192 ve 300-306; tam metnin yeni baskısı: Yusuf Halaçoglu (yay.), *Mâruzât* (istanbul, 1980).

Cevdet Paşa. *Tarih,* 12 cilt (istanbul, hl302-1309/1885-1892); yeni harflerle ve sadeleştirilmiş 2. baskı: Dündar Günday (yay), 6 cilt (istanbul, 1994).

Cevdet Paşa. *Tezâkir,* 4 cilt (Ankara, 1953).

Cevdet Paşa. "Vakanüvis Cevdet Paşa'nın evrakı", *Tarih-i OsmanîEncümeni mecmuası,* VIII, 46-47(1333/1917): 215-237 ve 266-285.

Choiseul-Gouffier, Marie Gabriel Florent Auguste, comte de. *Discours préliminaires* (Paris, 1783).

Choiseul-Gouffler, Marie Gabriel Florent Auguste, comte de. *Voyage pittoresque de la Grèce* (Paris, 1782).

Clogg, Richard. "The Greek Millet in the Ottoman Empire", B. Braude ve B. Lewis (yay.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (New York, 1982), cilt I, s. 185-207.

Codrikas, Panagiotis. "Mémoire sur les pouvoirs de la France d'employer auprès de la Sublime Porte ottomane après la mémorable victoire d'Austerlitz, pour tirer de ses relations avec cette puissance de très grands avantages politiques et commerciaux" (1806), Fransa Dışişleri Bakanlığı Arşivi, *Turquie,* cilt XVI, belge no. 28.

Cole, George Douglas Howard. *A History of Socialist Thought,* cilt III: *The Second International, 1889-1914,* 2 bölüm (Londra, 1956).

Comte, Auguste. *Système de politique positive,* cilt III: *Lα dynamique sociale ou Le traité général du progrès humain* (Paris, 1853).

Cordier, Henri. *Un interprète du Général Brune (Joseph-Marie Jouarının) et lajîn de l'Ecole des Jeunes de langues [Mémoires de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres,* cilt XXXVIII, 2. kısımdan ayrı basım] (Paris, 1911).

Curıningham, Allan. *Collected Essays,* cilt I: *Anglo-Ottoman Encounters in the Age of Revolution* (Londra, 1993).

Danişment, Ismail Hami. *AliSuavi'nin Türkçülüğü* (Istanbul, 1942).

Daver, Bülent. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Laiklik* (Ankara, 1955).

Davison, Roderic H. "Küçük Kaynarca Antlaşması[1] nın Yeniden Tenkidi", çev. Erol Aköğretmen, *Tarih Enstitüsü Dergisi,* 10-11(1981): 343-368.

Davison, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform,* 2 cilt, çev. Osman Akınhay (İstanbul, 1997).

Dedieu, Joseph. *Le rôle politique des protestants français (1685-1715)* (Paris, 1920).

Degras, Jane Tabrisky (yay.). *Soviet Documents on Foreign Policy,* 3 cilt (Londra, 1951 -1953).

DeKay, James Ellsworth. *Sketches of Turkey in 1831 and 1832* (New York, 1833).

Demirel, Yücel (yay.). *Lütfl Fikri Bey'in Günlüğü* (İstanbul, 1991).

Demolins, Edmond. *Anglosaksonların esbâb-ı/aikiyeti nedir?,* çev. A. Fuad ve A. Naci (İstanbul 1330/1914).

Deny, Jean. "L'adoption du calendrier grégorien en Turquie", *Revue du monde musulman,* XU-H(1921): 46-49.

Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri ve ideoloji. II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909),* çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul, 2002).

Desmet-Grégoire, Hélène & Georgeon, François (yay.). *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler,* çev. Meltem Atik ve Esra Özdoğan (İstanbul, 1999).

Devereux, Robert. *The First Ottoman Constitutional Period* (Baltimore, 1963).
Djordjevic, Dimitrije ve Fisher-Galati, Stephen. *The Balkan Revolutionary Tradition* (New York, 1981).
Djuvara, Trandafir G. *Türkiye'nin Paylaşılması Hakkında Yüz Proje (1281-1913),* çev. Pulat Tacar (Ankara, 1999).
Dozy, Reinhart Pieter Arıne. *Essai sur l'histoire de l'Islamisme,* çev. Victor Chauvin (Leiden, 1879); Türkçe çevirisi: *Tarih-iİslâmiyet,* çev. Abdullah Cevdet, 2 cilt (Kahire, 1909).

Earle, Edward Mead (yay.). *Makers of Modern Strategy* (Princeton, 1943 ve 1971).
Ebüzziya Tevfık. *Muallim Doktor Dozy'nin Tarih-i İslamiyet unvanlı kitabı ve mütercimi hakkında tenvîr-iefkâr* (İstanbul, M328/1912).
Ebüzziya Tevfik. "Türklük ve tatarlık bahsi", *Mecmua-iEbüzziya,* 94(hl329/1911): 483-492.
Ebüzziya Tevfık. "Yeni Osmanlıların sebeb-i zuhuru", *Yeni tasvir-i efkâr,* 1-270(31 Mayıs 1909-29 Şubat 1910); sadeleştirilmiş 2. baskıları: Şemsettin Kutlu (yay.), *Yeni Osmanlılar Tarihi, 2* cilt (İstanbul, 1973) ve Ziyad Ebüzziya (yay.), *Yeni Osmanlılar Tarihi,* 3 cilt (İstanbul, 1973-1974).
Efdalettin. "Memalik-i osmaniyede tabaatın kıdemi", *Tarih-i OsmanîEncümeni mecmuası,* VII, 40(1332/1916): 242-249.
Ege, Nezahat Nurettin. *Prens Sabahaddin-. Hayatı ve İlmî Müdafaaları* (İstanbul, 1977).
Elliot, Sir Henry. "The Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform", *Nineteenth Century,* XXIII, 132(1888): 276-296.
Elliot, SirHenry■. *Some Revolutions and Other Diplomatic Experiences* (New York, 1922).
Emre, Ahmet Cevat. *Atatürk'ün İnkılâp Hedefi* (Istanbul, 1956).
Emre, Ahmet Cevat. *Bizde kadın* (Istanbul, tarihsiz).
Emre, Ahmet Cevat. *Muhtaç olduğumuz lisan inkılâbı* (İstanbul, 1928).
Engelhardt, Edouard. *Tanzimat,* çev. Ayda Düz (İstanbul, 1976).
Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i umur-u belediye,* 5 cilt (İstanbul, 1330-1338/1914-1922); 2. baskı: Cengiz Özdemir (yay.), 9 cilt (İstanbul, 1995).
Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul, 1939).
Erişirgil, Mehmet Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı- Ziya Gökalp* (İstanbul, 1951).
Erişirgil, Mehmet Emin. *İslama Bir Şairin Romanı- Mehmet Akif*(Ankara, 1956).
Ersoy, Mehmet Akif. "Açık mektup: Ebüzziya Tevfik Efendi'ye", *Sırat-ı müstakim,* 78(1325/1910): 409-410.
Ertaylan, İsmail Hikmet. *Türk edebiyatı tarihi* (Baku, 1926).
Ertürk, Hüsamettin. *İki Devrin Perde Arkası* (İstanbul, 1957).
Esat Efendi (SahhaflarŞeyhizade). *Ûss-ü zafer* (İstanbul, 1243/1828).
Esat Efendi. "Usul-ü meşruta", Süleyman Paşazade Sami (yay.), *Süleyman Paşa muhakemesi* (İstanbul, 1328/1912), cüz I, s. 79-88.
Eudin, Xenia J. ve North, Robert C. *Soviet Russia and the East. A Documentary Survey* (Stanford, 1957).
Eyice, Semavi. "Mektebi Tıbbiyenin İlk Müdürü Dr. Bernard'ın Mezarı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi,* II, 3-4(1952): 89-96.

Faroqhi, Suraiya. "Zeytin Diyarında Güç ve Servet: Edremit Ayanından Müderriszade Hacı Mehmet Ağa'nın Siyasi ve Ekonomik Faaliyetleri", Çağlar Keyder ve Faruk Tabak (yay.), *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım,* çev. Zeynep Altok (istanbul, 1998), s. 82-100.

Fatma Aliye. *Ahmet Cevdet Paşa ve zamanı* (İstanbul, 1332/1916); yeni harflerle ve sadeleştirilmiş 2. baskı: yay. Metin Hasırcı (İstanbul, 1995).

Fatma Aliye. *Nisvân-ı İslâm* (istanbul, hl309/1892); yeni harflerle 2. baskı: Mübeccel Kızıltan, *Fatma Aliye Hanım: Yaşamı-Sanatt-Yapıtlan ve Nisvan-ı İslam* (İstanbul, 1993).

Findley, Carter Vaughn. "The Foundation of the Ottoman Foreign Ministry", *International Journal of Middle East Studies,* III, 4(1972): 388-416.

Findley, Carter Vaughn. "The Legacy of Tradition to Reform: Origins of the Ottoman Foreign Ministry", *International Journal of Middle East Studies*, I, 4(1970): 334-357.

Fine, John V. A. "The Medieval and Ottoman Roots of Modern Bosnian Society", Mark Pinson (yay.), *The Muslims qf Bosnia-Herzegovina* (Cambridge, MA, 1994), s. 1-21.

Feis, Herbert. *Europe, the World's Banker, 1870-1914* (New Haven, 1930).

Fermantle, Arıne Jackson. *The Loyal Enemy* (Londra, 1938).

Forbin, Auguste, comte de. *Voyage dans le Levant en 1817et 1818* (Paris, 1819).

Fulton, John F. *Michael Servetus, Humanist and Martyr* (New York, 1953).

Galante, Avram. *Küçük türk tetebbular* (Istanbul, 1341/1925).

Galland, Antoine. *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar, 1672-1673,* cilt I, çev. Nahit Sim Örik (Ankara, 1949).

Gaspirinski, ismail. "Türklük ve Osmanlılık", *Türkyurdu,* VI, 9(1330/1914): 2291-2293. Gazi Mustafa Kemal. Bkz. Atatürk, Gazi Mustafa Kemal. *Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleri İzmir yollarında* (Ankara, 1923). Gencer, Rıza Tahsin. *Mir'at-iMekteb-i Tıbbiye,* 2. baskı, 2 cilt (istanbul, 1328-1330/1912-

1914); 3. baskı: Aykut Kazancıgil (yay.), *Tıp Fakültesi Tarihçesi* (İstanbul, 1991). Gentry, Helen ve Greenhood, David. *Chronology of Books and Printing, 2.* baskı (New York,

1936). Georgeon, François. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935),* çev. Alev Er,

2. baskı (İstanbul, 1996).

Gerçek,.Selim Nüzhet. *Türk Matbaacılığı* (İstanbul, 1939). Gerçek, Selim Nüzhet. *Türk Gazeteciliği, 1831-1931* (İstanbul, 1931). Gewehr, Wesley Marsh. *The Rise qf Nationalism in the Balkans, 1800-1930* (New York, 1931;

Hamden, CN., 1967). Gibb, Hamilton A. R. ve Bowen, Harold. *Islamic Society and the West, 2* cilt (Oxford, 1950-

1957). Gilbert, Felix. "Machiavelli: The Renaissance of the Art of War", Edward Meade Earle (yay.),

Makers qf Modern Strategy (Princeton, 1943 ve 1971), s. 3-25. Goodell, William. *Mémoires, or Forty Years in the Turkish Empire* (New York, 1876). Gorceix, Septime. *Borıneval Pacha* (Paris, 1953). Gottlieb, Wolfram Wilhelm. *Studies in Secret Diplomacy During the First World War* (Londra,

1957).

Gökalp, Mehmet Ziya. "Ahlak buhranı", *Yenimecmua*, I, 7(1918): 122-124. Gökalp, Mehmet Ziya. "Medeniyetimiz", *Yeni mecmua,* III, 2-3/68-69(1339/1923): 18-19 ve

34-36.

Gökalp, Mehmet Ziya. "Mültecilik ve beynelmileliyetçilik", *Yenimecmua,* II, 35(1918): 162-164.

Graetz, Heinrich Hirsch. *History of the Jews,* 6 cilt, çev. Bella Lowry (Philadelphia, 1891-1898).

Guerlac, Henry Edward. "Vauban: the impact of science on war", Edward Mead Earle (yay.), *Makers of Modern Strategy* (Princeton, 1943 ve 1971), s. 26-48.
Guiomar, Jean-Yves. *La Nation entre l'histoire et la raison* (Paris, 1990).

Hadjiantoniou, Georgios A. *Protestant Patriarch, the Life of 'Cyril Lucaris, 1572-1638* (Londra, 1961).
Halasi-Kun, Tibor. "İbrahim Müteferrika", *İslam Ansiklopedisi,* Vb-. 896-900.
Hale, John Rigby. "Armies, Navies and the Art of War", *The New Cambridge Modern History,* cilt II (Cambridge, 1958), s. 481-509.
Halide Edib. Bkz. Adivar, Halide Edip.
Halil Hamit, *Dünkü, bugünkü, yarınki kadın* (İstanbul, 1334/1918).
Halil Hamit. *Müsavat-ı tamme* (İstanbul, 1328/1912).
Halil Hulki, Uyas Sami ve Rasih. *Hâkimiyet-i milliye ve hilâfet-i İslâmiye: Karahisar-ı Sahip Meb 'usu Hoca ismail Şükrü Efendi 'nin bu meseleye dair neşrettiği risaleye reddiyedir,* (Ankara, 1341/1925).
Hammer-Purgstall, Joseph von. *Histoire de l'Empire ottoman,* 18 cilt, çev. J.-J. Hellert (Paris, 1835-1843); yerli yeni baskısı: Istanbul, 1993; Osmanlıca-Türkçe çevirisi: *Devlet-i Osmâniyye tarihi,* 10 cilt + cilt XI: *Osmanlı Devleti Tarifli,* çev. Mehmet Ata (İstanbul, 1329/1913-1337/1921 + 1947); yeni harflerle ve sadeleştirilmiş baskısı: Mümin Çevik, Erol Kılıç ve Osman Demirtepe (yay.), Mehmet Ata, Vecdi Bürün ve Refik özdek (çev.), 10 cilt (İstanbul, 1998).
Hanioğlu, M. Şükrü. *Osmanlı Ittihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)* (İstanbul, tarihsiz).
Hanioğlu, M. Şükrü. *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (New York, 2001) .. .
Hasan Âli. Bkz. Yücel, Hasan Âli.
Hasluck, Frederick William. *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929).
Hattox, Ralph S. *Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal içeceğin Yakın Doğu'daki Kökeni,* çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul, 1996)
Hay, Stephen (yay.). *Sources of Indian Tradition, 2.* baskı (New York, 1988).
Hayreddin Paşa (Tunuslu). *Akvemü-lmesâlikjîma'rifetiahvâli-lmemâlik* (Tunus, 1867). Bir parçasının Fransızca çevirisi: *Réformes nécessaires aux États musulmans* (Paris, 1868 ve 1875). İngilizce çevirisi: *The Surest Path* (Cambridge, Ma., 1967). Türkçe çevirisi basılmamıştır. •
Hellie, Richard. *Enserfment and Military Change in Muscovy* (Chicago, 1971).
Helphand, Alexander Israel. "Esâret-i maliyeden kurtulmanın yolu", *Türkyurdu,* II, 7(1328/1912): 587-591.
Helphand, Alexander Israel. "İtalya ile iktisadî muharebe", "Muarefe ve sulh ihtimalâtı" ve "Bir lüzum-uâcil", *Tanin,* 9, 11, 21, 28 Ekimve2 Kasım 1911.
Helphand, Alexander Israel. *Der KlassenkampJdes Proletariats* (Berlin, 1911).
Helphand, Alexander Israel. *Die Kolonialpolitik undderZusammenbruch* (Berlin, 1907).
Helphand, Alexander Israel. "Köylü ve devlet", *Türkyurdu,* V, 9-10(1329/1914): 1124-1129 ve 1158-1162.
Helphand, Alexander Israel. "Köylüler ve devlet", *Türkyurdu,* I, 9(1327/1912): 262-268.
Helphand, Alexander Israel. *DerStaat, die Industrie und der Sozialismus* (Dresden, 1910).

Helphand, Alexander Israel. *Türkiye'nin can daman,* çev. Emin Reşit (İstanbul, 1330/1914); 2. baskı: Muammer Sencer (yay.), *Türkiye'nin Malî Tutsaklığı* (İstanbul, 1977).
Helphand, Alexander Israel. *Umumî harp neticelerinden: Almanya galip gelirse* (İstanbul, 1330/1914).
Helphand, Alexander Israel. *Umumî harp neticelerinden: İngiltere galip gelirse* (İstanbul, 1330/1914).
Hentsch, Thierry. *Hayalî Doğu,* çev. Aysel Bora (İstanbul, 1996).
Hertslet, Sir Edward (yay.). *Treaties and tariffs regulating the trade between Great Britain and foreign nations and extracts of Treaties betweenjoreign Powers, containing mostfavoured-nation clauses applicable to Great Britain in force on the first January, 1875: Turkey* (Londra, 1875).
Heyd, Uriel. "III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde batılılaşma ve Osmanlı uleması", çev. Sami Erdem, *Dergâh,* 80(1996): 18-20, 81(1996): 15-16, 82(1996): 17-19 ve 83(1997): 17-19.
Heyd, Uriel. *Türk Ulusçuluğunun Temelleri,* çev. Kadir Günay (Ankara, 1979).
Heyvvorth-Durıne, James. *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (Londra, 1939).
Hizarci, Suat. Bkz. Solok, Cevdet Kudret.
Hobsbawm, Eric]. "The General Crisis of the European Economy in the 17^ century - 2", *Past and Present,* 6(1954): 44-65.
Hoskins, Halford Lancaster. *British Routes to India* (New York, 1928).
Howard, Harry N. *The King-Crane Commisson: An American Inquiry in the Middle East* (Beyrut, 1963).
Howard, Harry N. *The Partition of Turkey: A Diplomatic History, 1913-1923* (Norman, 1931).
Hurewitz, J. C. *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record,* 2 cilt (Princeton, 1956).
Hüseyin Cahit. Bkz. Yalçın, Hüseyin Cahit.

İbrahim (Müteferrika). *Usûlü'l-hikemfi nizâmi'l-ümem* (İstanbul, hll44/1732); Fransızca çevirisi: Kâroly Imre Sânder, baron de Reviczky, *Traité de la tactique ou méthode artificielle pour l'ordorınance des troupes* (Viyana, 1769) ; yeni Türkçe baskısı için bkz. Şen, Adil.
el-ldris, Âlimcan. "Musa Cârullah Efendi Bigey", *Türkyurdu,* VIII, 11 (1331/1915): 2696-2703.
İğdemir, Uluğ. *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma* (İstanbul, 1937).
İğdemir, Uluğ (yay.). *Sivas Kongresi Tutanakları* (Ankara, 1969).
İğdemir, Uluğ ve başkaları. "Gazi Mustafa Kemal Atatürk", *İslam Ansiklopedisi, h* 719-804.
İleri, Celal Nuri. *Havayic-i kanuniyyemiz* (İstanbul, 1914).
İleri, Celal Nuri. *İttihat ve Terakki kongresine muhtıra* (İstanbul, 1911).
İleri, Celal Nuri. *Kadınlarımız* (İstanbul, M331/1913).
İnal, lbnülemin Mahmut Kemal. *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar,* 10 cilt (İstanbul, 1940-1953 ve 1969); 2. baskı: 4 cilt, (istanbul, 1983).
İnal, lbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri,* 12 cilt (İstanbul, 1930-1942; 3. baskı: İstanbul, 1988).
İnalcık, Halil. "Husrev Paşa", *İslam Ansiklopedisi,* V: 606-609.
İnalcık, Halil. "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran devlet ve siyaset nazariye ve gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin* (Ankara, 1967), s. 259-271.

İnalcık, Halil. "Osmanlı lmparatorlugu'nda İslam", çev. Mustafa Özel, *Dergâh,* 30(1992): 1 ve 15,31(1992): 16-17

İnalcık, Halil. "Osmanlı lmparatorlugu'nun kuruluş ve inkişafı devrinde Türkiye'nin iktisadî vaziyeti üzerinde bir tetkik münasebetiyle", *Belleten,* XV, 60(1951): 629-684. İnalcık, Halil. "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Belleten,* XXVIII, 112(1964): 603-622. İnalcık, Halil. "Tanzimat Nedir?", *Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, 1940-1941,*1(1944): 237-263.

İnalcık, Halil. *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* (Ankara, 1943; İstanbul, 1992). lpşirli, Mehmet. "Hasan Kâfi el-Akhisarî ve Devlet Düzenine ait Eseri *Usûlü'l-hikemfi nizâmi'l-âlem", Tarik Enstitüsü Dergisi,* 10-11(1981): 247-278. İskit, Server. *Hususîlik Türkçe Gazetemiz* (Ankara, 1937). İskit, Server. *Türkiye'de Matbuat idareleri ve Politikaları* (Ankara, 1943). İskit, Server. *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış* (İstanbul, 1939). İsmail Bey Gaspirinski. Bkz. Gaspirinski, İsmail. İsmail Hakkı. Bkz. Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. İsmail Hakkı (Bereketzade). *Yâd-ı mazi* (İstanbul, 1332/1916). İsmail Hakkı (Manastırlı). "Tarih-i İslamiyet", *Sırat-ı müstakim,* III, 72-78(1325/1910): 305-307, 321-323, 337-339, 353-355, 369-372, 385-388 ve 405-409 ve IV, 79-84(1325-1326/1910): 1-3, 21-24, 41-45, 57-59, 77-80 ve 97-99. İsmail Hakkı Paşa. *Vatan uğrundayahut Yıldız mahkemesi* (Kahire, hl326/1908). İsmail Hikmet. Bkz. Ertaylan, İsmail Hikmet. İsmail Kemal. *The Memoirs of İsmail Kemal Bey* (Londra, 1920). İsmail Şükrü. *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi* (Ankara, 1339/1923). İzmirli, İsmail Hakkı. *Me'ânî-iKur'an,* 2 cilt (hl343/1925).

Jaeschke, Gotthard. "Die Eide von Sivas und Ankara", *Die Welt des Islams,* yeni seri, II (1953) : 61.

Jaeschke, Gotthard. *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri* (Ankara, 1971).

Jaeschke, Gotthard. "Der Weg zur russisch-türkischen Freundschaft", *Die Welt des Islams,* XVI (1934): 23-36. Jaeschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de islamlık,* çev. Hayrullahörs (Ankara, 1972).

Kafesoğlu, İbrahim. "Yazılışının 900. Yılında Kutadku Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Tarih Enstitüsü Dergisi,* 1(1970): 1-38.

Kaplan, Mehmet. *Namık Kemal, Hayatı ve Eserleri* (İstanbul, 1948).

Karâcson, Imre. "İbrahim Müteferrika", *Tarih-i OsmanîEncümeni mecmuası,* 1, 3(1326/1910): 178-185.

Karal, Enver Ziya (yay.). *Atatürk'ten Düşünceler* (Ankara, 1956).

Karal, Enver Ziya. "Nizam-ı Cedide dair lâyihalar", *Tarih Vesikaları,* I, 6(1942): 411-425, II, 8(1942): 104-111, 11(1943): 342-351 ve 12(1943): 424-432.

Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi,* cilt V: *Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri* (Ankara, 1947).

Karal, Enver Ziya. "Osmanlı Tarihine dair Vesikalar: Borıneval'in Osmanlı Bahriyesine dair Raporu; Nizam-ı Cedid hakkında Vesikalar; Osmanlı Devletinin Durumuna dair Rapor", *Belleten,* IV, 14-15(1940): 175-189.

Karal, Enver Ziya. *Selim IlI'ün Hattı Hümayunları* (Ankara, 1946).

Karal, Enver Ziya. "La transformation de la Turquie d'un empire oriental en un Etat moderne et national", *Cahiers d'histoire mondiale,* IV, 2(1958): 426-445.

Karaman, Sami Sabit. *Trabzon ve Kars Hatıraları, 1921-1922: İstiklal Mücadelesi ve Enver Paşa* (İzmit, 1949).

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Vatan Yolunda* (İstanbul, 1958).

Karpat, Kemal. H. *The Politicization of Islam* (New York, 2001).

Kasım Emin. *Hürriyet-inisvan,* çev. Zeki Magamez (İstanbul, 1329/1913).

Kaynar, Reşat. *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Ankara, 1954).

Keddie, Nikki R. "Pan-Islam as *?roto-Na&onalism", Journal of Modern History,* Xli, 1 (1969): 17-28.

Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamâl ad-Dîn 'al-Afghânî': A Political Biography* (Berkeley ve Los Angeles, 1972).

Kedourie, Elie. *Afghani andAbduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (Londra, 1966).

Keskinoglu, Osman. "Cemâlettin Efgâni", *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* X(1962): 91-102.

Kılıç, Ali. *Hatıralar* (İstanbul, 1955).

Koca Sekban Başı. *Hulâsâtü'l-kelâmfi reddi'l-avâm* (İstanbul, 1332/1916); ilk basılışı: *Tarih-i OsmanîEncümeni mecmuası* 'nın eki, cilt VII, sayı 39-42(1332/1916); yeni harflerle 2. baskı: Abdullah Uçman (yay.), *KocaSekbanbaşı Risalesi* (istanbul, tarihsiz).

Koçu, Reşat Ekrem. *Yeniçeriler* (İstanbul, 1964).

Kodrikas, Panayotis. Bkz. Codrikas, Panagiotis.

Koebner, Richard. "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political System", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* X1V(1951): 275-302

Kohen, Moiz. Bkz. Tekinalp, Munis.

Kohn, Hans. *Nationalism and Imperialism in the Hither East* (Londra, 1932).

Kohn, Hans. "Pan Movements", *Encyclopedia of the Social Sciences,* cilt XI (New York, 1934), s. 544-553.

Koloğlu, Orhan. *Abdülhamit Gerçeği, 2.* baskı (İstanbul, 1987).

Koloğlu, Orhan. *Avrupa'nın Kıskacında Abdülhamit* (İstanbul, 1998).

Kot, Stanislas. *Le Mouvement antitrinitaire auXVI^e^ et au XVII^e^siècles* (Paris, 1937).

Köprülü, Mehmet Fuat. *Tevfik Fikret ve ahlâkı* (İstanbul, 1918).

Köprülü, Mehmet Fuat. "Türklük, islamlık, Osmanlılık", *Türkyurdu,* IV, 9(1329/1913): 692-702.

Kuntay, Mithat Cemal. *Namık Kemal,* 3 cilt (İstanbul, 1944-1949).

Kuntay, Mithat Cemal. *Sarıklı İhtilalci* (istanbul, 1946).

Kuran, Ahmet Bedevi. *İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele* (İstanbul, 1956).

Kuran, Ahmet Bedevi, *inkılâp Tarihimiz ve İttihat ve Terakki* (İstanbul, 1948).

Kuran, Ahmet Bedevi. *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler* (İstanbul, 1945).

Lagarde, L. "Note sur les journaux français de Constantinople à l'époque révolutiorınaire", *Journal asiatique,* CCXXXVI(1948): 271-276.

Laguerre, Odette. *Feminizm,* çev. Baha Tevfik (Istanbul, tarihsiz). .

Lane-Poole, Stanley. *The Life of Lord Stratford de Reddiffe* (Londra, 189Ö). Lavisse, Ernest ve Rambaud, Alfred (yay.). *Histoire générale,* 3. baskı, 12 cilt (Paris 1925). ! Layard, Austen Henry. *Autobiography and Letters, 2* cilt (Londra, 1903). Lehr, Henry. *Les Protestants d'autrefois, sur mer et outremer* (Paris, 1907). Leskovikli Mehmet Rauf. Bkz. Mehmet Rauf (Leskovikli). Levend, Agâh Sırn. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, 2.* baskı (Ankara, 1960).

Lewak, Adam. "Konstanty Borzecki", *PolskiSlownik Biogrqficzny,* cilt III. (Varşova, 1936), s. 365-366.

Lewak, Adam. *Dzieje emigracjipolskiej w Turcji, 1831-1878* [Polonyalıların Türkiye'ye Muhacereti Tarihi] (Varşova, 1935).

Lewis, Bernard. "Beratlı", *Encyclopedia of Islam,* 2. baskı, I: 1171.

Lewis, Bernard. *Islam in History,* 2. baskı (Chicago, 1993).

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* çev. M. Kıratlı (Ankara, 1970).

Lorenz, Charlotte. *Die Frauenfrage im osmanischen Reiche* (Berlin, 1919).

Lortholary, Albert. *Le mirage russe en France au XVIII*[e] *siècle* (Paris, tarihsiz).

MacFarlane, Charles. *Constantinople in 1828,* 2 cilt (Londra, 1829).

MacFarlane, Charles. *Turkey and its Destiny* (Philadelphia, 1859).

Mahmut. Bkz. Soydan, Mahmut.

Mahmut Celâlettin Paşa. *Mir'ât-ı hakikat,* 3 cilt (İstanbul, 1326-1327/1910-1911); sadeleştirilmiş 2. baskı: yay. İsmet Miroğlu (İstanbul, 1983).

Mahmut Cevat. *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti târihçe-i teşkilât ve icrââtı* (İstanbul, 1338/1922); 2. baskı: yay. Taceddin Kayaoğlu (İstanbul, 2001).

Mahmut Esat. Bkz. Bozkurt, Mahmut Esat.

Mahmut Esat Efendi. *Taaddüd-ü zevcat* (İstanbul, h. 1316/1898).

Mahmut Raif. *Tableau des nouveaux règlements de l'Empire ottoman* (Üsküdar, 1797); tıpkıbasım ve Türkçe çevirisi: Arslan Terzioğlu ve Hüsrev Hatemi (yay. ve çev.). *Osmanlı İmparatorluğu 'nda Yeni Nizamların Cedveli* (İstanbul, 1988).

Marcère, Edouard de. *Une Ambassade à Constantinople, la politique orientale de la Révolution Jrançaise, 2* cilt (Paris, 1927).

Mardin, Ebul'ulâ. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, 1822-1895* (istanbul, 1946; Ankara, 1996).

Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,* çev. Mümtazer Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan (İstanbul, 1996).

Marlowe, John. *Perfidious Albion: The Origin ofAnglo-French Rivalry* (Londra, 1971).

Marmont, Auguste Frédérique Louis Viesse de (Mareşal). *The Present State of the Turkish Empire,* çev. Frederic Smith (Londra, 1839).

Mason, John. *Three Years in Turkey: The Journal of a Medical Mission to the Jews* (Londra, 1860).

Masson, Paul. *Histoire du commercejrançais dans le Levant au XVIII*[e] *siècle* (Paris, 1911).

Mayer, Arno J. *Politics and Diplomacy qf Peacemaking. Containment and Countervolution at Versailles, 1918-1919* (Londra, 1968).

Mayer, Arno J. *Wilson vs. Lenin, Political Origins of the New Diplomacy, 1917-1918* (Cleveland, 1964).

McLachlan, Herbert J. *The Religious Opinions qf Milton, Locke and Newton* (Manchester, 1941).

Mehmet. Bkz. Sait Halim Paşa.

Mehmet Akif. Bkz. Ersoy, Mehmet Akif.

Mehmet Arif. "Humbaracıbaşı Ahmet Paşa (Borıneyal)", *Tarih-i OsmânîEncümeni mecmuası,* III, 18(1328/1913): 1153-1157; IV, 19(1329/1913): 1220-1224 ve 20(1329/1913): 1282-1286.

Mehmet Cavit. "Neşriyat ve vekâyi-i iktisâdiyye", *Ulûm-u iktisâdiyye ve içtimâiyye mecmuası,* II-III, 5-8(1909): 123-135, 258-272, 399-413 ve 554-557.

Mehmet Çelebi (Yirmi Sekiz). *Paris sefaretnâmesi* (İstanbul, 1888); yeni harflerle sadeleştirilmiş 2. baskı: Abdullah Uçman (yay.), *Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Paris Sefaretnâmesi (istanbul,* tarihsiz); 3. baskı: Beynun Akyavaş (yay.), *Yirmisekiz ÇelebiMehmetEfendi'nin Paris Seyahatnamesi* (Ankara, 1993).

Mehmet Esat. *Mir'ât-ı Mühendishâne-iBerri-iHümâyûn* (İstanbul, hl312/1894); 2. baskı: Sadık Erdem (yay.), *Mir'ât-ıMühendis-hâne-iBerrî-iHümâyûn (İstanbulTeknik Üniversitesi Tarihçesi)* (İstanbul, 1986).

Mehmet Fehmi. *Hikmet-ihukûk-u İslâmiyye* (İstanbul, 1329/1913).

Mehmet Fuat. Bkz. Köprülü, Mehmet Fuat.

Mehmet Galip ve Ali Rıza. "On üçüncü asr-ı hicrîde osmanlı ricali", *Peyâm-ı sabah,* 15 Kasım 1920.

Mehmet Murat (Mizancı). *Laforce et lafaiblesse de la Turquie, 2* cilt (Paris, 1897).

Mehmet Murat (Mizancı). *Mücahede-imilliye* (İstanbul, 1326/1910); yeni harflerle ve sadeleştirilmiş 2. baskı: yay. Sabahattin Çağın ve Faruk Keskin (İstanbul, 1994).

Mehmet Murat (Mizancı). *Tatlı emeller, acı hakikatler* (İstanbul, 1330/1914).

Mehmet Murat (Mizancı). *Turfanda mı yoksa turfa mı?* (İstanbul, hl308/1890); 2. baskı: yay. Tacettin Şimşek (Ankara, 1999).

Mehmet Rauf (Leskovikli). *İttihat ve Terakki Ne İdi,* 2. baskı (İstanbul, 1991).

Mehmet Suphi. *Tarih-i Sami ve Şakir ve Suphi* (İstanbul, 1198/1784).

Mehmet Şeref. Bkz. Aykut, Mehmet Şeref.

Mehmet Tahir (Bursalı). *Osmanlı müellifleri,* 3 cilt (istanbul, hl333-1342/1915-1924; Ankara, 2000).

Melzig, Herbert (yay.). *Atatürk Dedi ki* (Ankara, 1942).

Melzig, Herbert (yay.). *Atatürk'ün Başlıca Nutukları* (İstanbul, 1942).

Metternich, Klemens Lothar Wenzel von, Fürst. *Mémoires, documents et écrits divers,* 8 cilt (Paris, 1881-1884).

Michaud, Joseph François ve Poujoulat, Jean Joseph François. *Correspondance d'Orient, 1830-1831,* 7 cilt (Paris, 1833-1385).

Mikes, Kelemen. *Türkiye Mektupları,* çev. Sadrettin Karatay (Ankara, 1944).

Milev, Nicolas. "Réchid Pacha et la réforme ottomane", *Zeitschriftfür Osteuropâische Geschichte,* Heft 3, Band H(1912): 382-398.

"Mirza Fethali Ahundov", *Türkyurdu,* I, 5(1327/1912): 127-131.

Mithat Paşa. *Tabsıra-i ibret,* 2 cilt (İstanbul, 1325/1909) ; yeni harflerle 2. baskı: Osman Selim Kocahanoğlu (yay.), *MithatPaşa'nın Hatıraları: Hayatım İbret Olsun, 2.* cilt (İstanbul, 1997).

Mohamed Ali, Maulana. *My Life: A Fragment* (Lahore, 1944).

Mohrenschildt, Dimitri Sergius von. *Russia in the Intellectual Life of Eighteenth-century France* (New York, 1936).

Moltke, Helmuth von. *Briefe überZustânde undBegebenheiten in der Turkei* (Berlin, 1876); Türkçesi: *Türkiye'deki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar, 1835-1839,* çev. Hayrullah Örs (Ankara, I960); 2. baskı: *Türkiye Mektupları* (İstanbul, 1969).

Montecuccoli, Raimondo. *Mémoires de Montecuccoli, Généralissime des Troupes de l'Empereur,* çev. Jacques Adam , 3. baskı (Paris ve Amsterdam, 1746).

Mordtmarın, Andreas David. *Stambul und daş moderne Türkenthum, 2* cilt (Leipzig, 1877-1878).

Mourad Bey. Bkz. Mehmet Murat (Mizancı).
Mouradgea d'Ohsson, Ignatius. *Tableau général de l'Empire ottoman,* 7 cilt (Paris, 1788-1824).
Moustapha Djelaleddin. Bkz. Mustafa Celalettin Paşa.
Muhammed Ferid Vecdi. *Müslüman kadını,* çev. Mehmet Akif (İstanbul, 1325/1909).
Murat Bey. Bkz. Mehmet Murat (Mizancı).
Musa *{hkyi§.tzade). Avrupa medeniyetine bir nazar* (İstanbul, 1897).
Musa Carullah. Bkz. Bigiyef, Musa Carullah.
Musa Kâzım. *Devr-i istibdat ahvali ve müsebbipleri* (İstanbul, 1327/1911).
Musa Kâzım. "Hürriyet - müsavat", *Sırat-ı müstakim,* 2-8(1324/1908): 20-22, 36-37, **53-54,** 68-70, 93-94, 99-101 ve 118-120.
Musa Kâzım. *Külliyat-ı Şeyhülislam Musa Kâzım* (İstanbul, 1336/1920).
Mustafa (Hacı). *Redd ü isbat* (İstanbul, 1330/1914).
Mustafa Celalettin Paşa. *Les Turcs, anciens et modernes* (Paris, 1870).
Mustafa Kemal (Gazi). Bkz. Atatürk, Gazi Mustafa Kemal.
Mustafa Nuri Paşa. *Netâyicü'l-vukûât,* 3 cilt (İstanbul, 1294-1296/1878-1880) ve 4 cilt (İstanbul, 1327/1911); sadeleştirilmiş 2. baskı: Neşet Çağatay (yay.), 4 cilt (Ankara, 1992).
Mustafa Sabri. *Dinî mücedditler* (İstanbul, 1338/1922).
Mustafa Sabri. *Yeni İslam müçtehitlerinin kıymet-i ilmiyesi* (İstanbul, 1335/1919).
Mustafa Sami. *Avrupa risalesi* (İstanbul, 1256/1840); 2. baskı: M. Fatih Andı (yay.), *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri* (İstanbul, 1996).
Münif Paşa. "Dârü'l-fünûnda ders-i âmm küşâdı", *Mecmua-i/ünûn,* I, 6(1279/1863): 258-260.
Münif Paşa. "lslâh-ı resm-i hatta dair bazı tasavvurât", *Mecmua-ijünûn,* II, 13(1863): 69-77.
Mystakidis, B. A. "Hükümet-i Osmaniye tarafından ilk tesis olunan matbaa ve bunun neşriyatı", *Tarih-i OsmanîEncümeni mecmuası,* I, 5(hl329/1911): 322-328 ve II, 7(1327/1911): 451-456.

Naff, Thomas. "Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789-1807", *Journal ofAmerican Oriental Society,* LXXXIII, 3(1963): 295-315.
Nagata, Yuzo. *Tarihte Ayanlar: Karaosmanoğullan Üzerinde Bir İnceleme* (Ankara, 1997).
Namık Kemal. *Renan mudqfaanâmesi* (İstanbul, 1326/1910).
Namık Kemal. *Makalât-ı siyâsiyye veedebiyye* (İstanbul, 1327/1911).
Namık Kemal. *Mukaddime-i Celâl,* 3. baskı (İstanbul, hl309/1891).
Namık Kemal. "Mükâtebât-ı siyâsiyye", *Muharrir,* 2-3(1877): 33-36 ve 65-70.
Necatioğlu, Halil (yay.*). Matbaacı İbrahim Müteferrika veRisâle-itslâmiye* (Ankara, 1982).
Necip Âsim. Bkz. Yazıksız, Necip Âsim.
Nehama, Joseph. "Les Turcs à la recherche d'une âme nationale", *Mercure de France,* XLVII, 3640(1912): 673-707; Türkçe çevirisi: *Türkyurdu,* II, 9-10 ve 23-24(1328/1912-1913): 656-661, 684-690, 725-727 ve 773-779 ve III, 1-4(1329/1913): 12-15, 56-62, 77-83 ve 105-111.
Neuburger, M. "Œsterreichischer Aerzte als Pioenere der wissenchaftslichen Medizin und des Sanitatswesens in derTürkei (1838-1856)", *WienerMedizinische Wochenschrift,* 38 (Viyana, 1917).
Nusret Paşa. *Kitab-ı nehci's-sülûk* (İstanbul, 1878).

Okay, Orhan M. *BeşirFuad, İlk Türk Pozitivist ve Naturalisa* (İstanbul, 1969).
Oman, Charles. *A History of the Art of War in the Sixteenth Century* (New York, 1937).
Omont, Henri. *Documents sur l'imprimerie à Constantinople au XVIIIe siècle. Revue des bibliothèques* 'ten ayrı basım (Paris, 1895).
Omont, Henri. *Missions archéologiques françaises en Orient au XVi'I^e etXVIII^e siècles, 2* cilt (Paris, 1902).
Omont, Henri. "Nouveaux documents sur l'imprimerie à Constantinople au XVIIIe siècle", *Revue des bibliothèques,* XXXVI, 1 (1926): 1-10.

Ömer Ziyaeddin. *Mir'at-i Kanun-u Esâsî* (Istanbul, 1324/1908).
Özek, Çetin. *Türkiye'de Laiklik* (İstanbul, 1962).
Özkaya, Yücel. *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayânlık* (Ankara, 1977).
Özön, Mustafa Nihat. *Namık Kemal ve İbret Gazetesi* (İstanbul, 1938 ve 1997).

Pakalın, Mehmet Zeki. *Tanzimat Devri Maliye Nazırları, 2* cilt (İstanbul, 1939-1940).
Palmer, R. R. "Frederick the Great, Guibert, Bulow: From Dynastic to National War", Edward Mead Earle (yay.), *Makers of Modern Strategy* (Princeton,), s. 49-74.
Parry, V. J. "Bârûd", *Encyclopedia of Islam, 2,* baskı, I: 1061-1066.
Parry, V. J. "Materials of War in the Ottoman Empire", Michael Cook (yay.), *Studies in the Economic History ofthe Middle East* (Londra, 1970), s. 219-229.
Parvus. Bkz. Helphand, Alexander Israel.
Peddie, Robert Alexander. *Printing. A Short History qf the Art* (Londra, 1927).
Pertusier, Charles. *Picturesque Promenades in and near Constantinople and on the Waters of the Bosphorus* (Londra, 1820).
Peysorınel, Charles de. *Lettre contenant quelques observations relatives aux Mémoires qui sont parus sous le nom de Mr. le Baron de Tott* (Amsterdam, 1785).
Pichler, Aloysius. *Der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit* (Münih, 1862).
Pingaud, Léonce [Pierre Philibert]. *Choiseul-Gouffier, La France en Orient sous Louis* AT/(Paris, 1887).
Porter, James. *Observations on the Religion, Law, Government and Marıners of the Turks, 2.* baskı (Londra, 1771).
Proudhon, Pierre-Joseph. *Correspondence,* 14 cilt (Paris, 1875).

Ramsaur, Ernest Edmondson. "The Bektashi Dervishes", *Moslem World,* XXXII, 1(1942): 7-14.
Ramsaur, Ernest Edmondson. *Jön Türkler ve 1908İhtilâli,* çev. Nuran Ülken (İstanbul, 1972).
Reid, John. *Turkey and the Turks: Being the Present State of the Ottoman Empire* (Londra, 1840).
ReşidRıza, Muhammed. *Tercemetü'l-Kur'an* (Kahire, 1922). Reşid Rıza, Muhammed.
Mezahibin telflki ve İslam 'in bir noktaya cem 'i, çev. Aksekili Ahmet
Hamdi (İstanbul, 1332/1916). Rıza Tahsin (Binbaşı el-
Hac). Bkz. Gencer, Rıza Tahsin. Risal, P. Bkz. Nehama,
Joseph.
Roberts, Michael. *The Military Revolution, 1560-1660* (Belfast, 1956). Rodkey, Frederick
Stanley. "Palmerston and the Rejuvenation of Turkey, 1830-4 *V Journal of*
Modern History, 1(1929): 570-593 ve II, 1 (1930): 193-225.

Rodkey, Frederick Stanley. "Lord Palmerston's Policy for the Rejuvenation of Turkey, 1839-1841", *Transactions of the Royal Historical Society,* 4. dizi, XII(1929): 163-192.

Rodkey, Frederick Stanley. "Reshid Pasha's Memorandum of August 12, *\839", Journal of Modern History,* II, 2(1930): 251-257.

Rodkey, Frederick Stanley. "Views of Palmerston and Metternich on the Eastern Question, 1834", *English Historical Review,* XLV(1930): 627-640.

Ross, David. *Opinions of the European Press on the Eastern Question* (Londra, 1836).

Rossi, Ettore. "U nuovo alphabeto latino introdotto inTurchia", *Orientemoderno,* 1X(1929): 33-48.

Rossi, Ettore. "Un decerınio di riforma linguistica in Turchia (1932-1942)", *Oriente moderno,* XXII(1942): 466-477.

Sadık Rıfat Paşa. *Müntahabat-ı âsar-ı Rıfat Paşa* (istanbul, 1844).

Safes. Bkz. Akçura, Yusuf.

Sahillioğlu, Halil. "Sıvış Yılı Buhranları", *Cogito,* 22(2000): 226-259.

Saint-Priest, comte de. *Mémoires de l'Ambassade de France en Turquie et sur le commerce des fiançais dans le Levant* (Paris, 1877).

Saint-Simon, Louis de Rouvroy, duc de. *Mémoires,* yay. A. de Boislisle (Paris, 1887-1925).

Sait (Mansurîzade). "Cevazın ahkâm-ı sedyeden olmadığına dair", *İslam mecmuası,* 10(1330/1914): 295-303. Sait (Mansurîzade). "Cevazın ahkâm-ı şeriatden olmadığına dair", *İslam mecmuası,* 24(1331/1915): 583.

Sait (Mansurîzade). "İçtihat hatalan", *İslam mecmuası,* 23(1330/1915): 564-566 Sait (Mansurîzade). "İçtihat hatalan", *İslam mecmuası,* 28(1331/1915): 649-650. Sait (Mansurîzade). *Şeriat ve kanun* (İstanbul, 1333/1917). Sait (Mansurîzade). "Taaddüd-ü zevcât meselesi münasebetiyle", *İslam mecmuası,* 13(1330/1914): 397-403. Sait (Mansurîzade). "Taaddüd-ü zevcât münasebetiyle", *İslam mecmuası,* 9(1330/1914)-. 280-284. Sait (Mansurîzade). "Taaddüd-ü zevcât münasebetiyle", *İslam mecmuası,* 12(1330/1914): 367-371.

Sait (Mansurîzade). "Taaddüd-ü zevcât İslamiyet'te menolunabilir", *İslam mecmuası, .* 8(1330/1914): 233-238. Sait (Mansurîzade). *Usûl-ü içtihat* (İzmir, 1329/1913). Sait Paşa (Eğinli). "Eğinli Sait Paşa Hatıratı", *Türklük,* I-II, 4-9(1939): 263-269, 400-403, 472-476 ve 70-72,186-189.

Sait Halim Paşa. *Buhran-ı içtimaimiz* (İstanbul, 1332/1916). Sait Halim Paşa. *Buhranlarımız* (İstanbul, 1335/1919); yeni harflerle 2. baskı: (İstanbul, 1973); 3. baskı: M. Ertuğrul Düzdağ (yay.), *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (İstanbul, 1998). Sait Halim Paşa. *tnhitat-ı islam hakkında bir tecrübe-i kalemiyye* (İstanbul, 1334/1918). Sait Halim Paşa. *Taassup* (tstanbul, 1333/1917). Salih Münir Pacha. "Borıneval Pacha. Son influence sur les relations extérieures de la Turquie", *Revue d'histoire diplomatique,* XXI(1907): 378-393. Salih Münir. "Louis XVI et le Sultan Selim III", *Revue d'histoire diplomatique,* XXV1(1912) : 516-548.

Salih Nigâr Keramet. *Fikret'in hayat ve eseri* (İstanbul, 1926).
Salve-Villedieu, Ernest de. "L'enseignement en Turquie: le Lycée Impérial de Galata-Séraï", *Revue des deux mondes,* V(1874): 836-853.
Sami (yay.). *Süleyman Paşa muhakemesi* (İstanbul, 1328/1912); 2. baskı: 3 cilt (İstanbul, 1928).
Saussure, Czézârnak de. Bkz. Thaly, Kalman.
Sayın, Abdurrahman Vefik. *Tekâlif kavaidi,* 2 cilt (İstanbul, 1328-1330/1912-1914); yeni harflerle 2. baskı: (Ankara, 1999).
SchafF, Philip. *A History of the Creeds of Christendom,* 3 cilt (Londra, 1877).
Schefer, Charles (yay.). *Mémoires historiques sur l'Ambassade de France à Constantinople par le Marquis de Borınac* (Paris, 1894).
Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1954 ve 1961).
Scholem, Gershom. *Sabatay Sevi: Mesih mi Sahte Peygamber mi?* çev. Selahattin Ayaz (İstanbul; 2001).
Schurer, Heinz. "Alexander Helphand - Parvus: Russian Revolutionary and German Patriot", *Russian Review,* XVIII, 4(1959): 313-331.
Scoville, Warren C. "The Huguenots and the Diffusion oftechnology", *Journal of Political Economy,* LX, 4-5(1952): 294-311 ve 392-411.
Scoville, Warren C. "The Huguenots in the French Economy, 1650-1750", *Quarterly Journal of Economics,* LXVII, 3(1953): 423-444.
Scoville, Warren C. "Spread of Techniques: Minority Migrations and the Diffusion of Technology", *Journal of Economic History,* XI, 4(1951): 347-360.
Ségur, Louis Philippe, comte de. *Tableau historique et politique de l'Europe depuis 1786 jusqu'en 1796 ou l'an IV,* 3 cilt (Paris, 1800).
Selahattin Âsim, "tçtimâiyyat ve şeriat-ı İslâmiyye", *Sırat-ı müstakim,* 28(1324/1909): 23-26.
Selahattin Âsim. "llm-i içtimaiye nazaran İslamiyet", *Sırat-ı müstakim,* 32(1325/1909): 89-91.
Senior, Nassau William. *Journal Kept in Turkey and Greece* (Londra, 1859).
Sertel, Sabiha. *Tevfik Fikret* (Istanbul, 1945).
Seton-Watson, Robert William. *Disraeli, Gladstone and the Eastern Question* (Londra, 1935).
Seton-Watson, Robert William. *The Rise of Nationality in the Balkans* (New York, 1966).
Seymour, Charles (yay.). *Intimate Papers of Colonel House,* 4 cilt (Boston, 1926-1928).
Seyyid. *Hilafetin mahiyet-i şer'iyesi* (Ankara, 1340/1924).
Seyyid Mustafa. *Diatribe de l'ingénieur sur l'état actuel de l'art militaire, du génie et des sciences à Constantinople* (Istanbul, 1803; Paris, 1807 ve 1810).
Shaw, Stanford J. *Between Old and New. The Ottoman Empire under Selim III, 1789-1807* (Cambridge, Ma., 1971).
Shupp, Paul Frederick. *The European Powers and the Near Eastern Question, 1806-1807* (New York, 1931).
Simonffy, Aladar V. *İbrahim Müteferrika,* çev. Faruk Yener (Ankara, 1945).
Siyavuşgil, Sabri Esat. "Tanzimatın Fransız Efkârı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler", *Tanzimat I* (İstanbul, 1940), s. 747-756.
Slade, Adolphus. *Records of Travels in Turkey, Greece, etc. in the Years 1829, 1830 and 1831,* 2 cilt (Londra, 1833).
Solok, Cevdet Kudret. *Hüseyin Cahit Yalçın, 2.* baskı (İstanbul, 1969).
Sorınichsen, Albert. "Comitadji", *Encyclopedia of the Social Sciences,* cilt HI (New York, 1930), s. 675-678.

Sorel, Albert. *L'Europe et la Révolution française,* 8 cilt (Paris, 1885-1904).
Soydan, Mahmut. "Gâzî ve inkılâp", *Milliyet,* 21 Aralık 1929.
Spector, Ivar. *The Soviet Union and the Muslim World* (Seattle, 1959).
Spiridonakis, B. G. *Empire ottoman, Inventaire des mémoires et documents aux archives du Ministère des Affaires Etrangères de France* (Selanik, 1973).
Stern, V. B. *Medizin, Aberglaube und Ceschlechtheben in der Tiirkei* (Berlin, 1903).
Stoddard, Lothrop. *The New World of Islam* (New York, 1921).
Subhi. Bkz. Mehmet Suphi.
Sumner, Benedict Humphrey. "Ignatyev at Constantinople, 1864-1874", *The Slavonic and Eastern European Review,* XI, 32(1933): 341-353 ve 33(1933): 556-571.
Sumner, Benedict Humphrey. *Peter the Great and the Ottoman Empire* (Oxford, 1949).
Sungu, İhsan. "Galatasaray Lisesinin Kuruluşu", *Belleten,* VII, 28(1943): 315-347.
Sungu, İhsan, "İlk Türk Matbaasına Dair Yeni Vesikalar", *Hayat,* III, 73(1928): 409-415.
Sungu, İhsan. "Mahmud Raif Efendi ve Eserleri", *Hayat,* 1, 16(1927): 309-312.
Sungu, İhsan. "Mekteb-i Maarif-i Adliyenin Tesisi", *Tarih Vesikaları,* I, 3(1941): 212-225.
Sungu, İhsan. "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I* (İstanbul, 1940), s. 777-857.
Sungu, İhsan. "Tevhid-i Tedrisat", *Belleten,* 11, 7-8(1938): 397-431.
Sungu, İhsan. *Türk Ziraat Tarihine Bir Bakış* (İstanbul, 1938).
Sungu, İhsan. "Ziya Paşa'nın Emile Tercümesi", *Tercüme,* I, 1-2(1940): 62-78 ve 184-190.
[gj Süleyman, "İslâmiyet ve Türklük", *Sebüü'r-reşat,* 191(1328/1912).
Süleyman Paşa. *Hiss-iinkılâp* (İstanbul, 1326/1910).
Süleyman Nazif. "Ahmet Agayef Bey'e",/pft;to, 74(1329/1913): 1621-1623.
Süleyman Nazif. *Nâsırüddin Şah veBabîler* (İstanbul, h 1342/1923).
Süssheim, Kari. *Eski Viyana Tıp Talimi ve Onun Adlî Sultan Mahmud Zamanında İstanbul'da Yayılması* (İstanbul, 1937).
Sybel, Henri de. "La propagande révolutiorınaire en 1793 et 1794", *Revue historique,* Xl(1879): 103-114.
Szabe, L. "Twenty Years of Lingustic Reform in Turkey", *Civilisations,* H(1953): 46-53.

Şemsettin Sami. "Hoca Tahsin", *Hafta,* 5-6(1298/1882): 72-76 ve 91-96.
Şemsettin Sami. *Kadınlar* (İstanbul, 1296/1879); 2. baskı: yay. İsmail Doğan (Ankara, 1996).
Şemsettin Sami. "Lisan ve Edebiyatımız", *Tercüman-ı hakikat ve Musavver Servet-ijünun* özel sayısı (İstanbul, hl313/1895): 89-91.
Şen, Adil (yay.). *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikemfr' Nizâmü'l-Ümem* (Ankara, 1995).
Şerif Mehmet. "Sultan Selim-i Salis devrinde nizam-ı devlet hakkında mütalâat", *Tarih-iOsmanî Encümeni mecmuası,* Vll, 38(1916): 74-88.
Şevketi (Eşref Efendizade). *Medaris-i islamiye ıslahat programı* (İstanbul, 1329/1913).
Şevketî (Eşref Efendizade). *Say ve sermaye mücadelâtının dinen suret-ihalli* (İstanbul, 1342/1926).

Tahir Münif. Bkz. Münif Paşa.
Tahsin Paşa. *Abdülhamid ve Yıldız Hatıraları* (İstanbul, 1931).
et-Tahtavî, Rufâ'a Râfî'. *Rufa'a Bey seyahatnamesi tercümesi (Tahlis-i ibrizfr telhis-i Paris),* çev. Rüstem Besim (Bulak, 1255/1839); 2. baskı: Cemil Çiftçi (yay.), *Paris Gözlemleri* (İstanbul, tarihsiz).
Taner, Tahir. "Tanzimat devrinde ceza hukuku", *Tanzimat I* (istanbul, 1940), s. 221-232.

Tanör, Bülent. *Osmanh-Türk Anayasal Gelişmeleri,* 3. baskı (İstanbul, 1998).

Tanpınar, Ahmet. Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, 1949, 1956 ve 1982).

Tansel, Fevziye Abdullah. "Arap harflerinin ıslahı ve değiştirilmesi hakkında ilk teşebbüsler ve neticeleri (1862-1884)", *Belleten,* XVII, 66(1953): 223-249.

Tansel, Fevziye Abdullah. *Mehmet* ^/(İstanbul, 1945).

Tansel, Fevziye Abdullah. "Mizancı Murad Bey", *Tarih Dergisi,* II, 3-4(1950-51): 67-88.

Tanzimat 1 (İstanbul, 1940).

Takizade, Seyyid Hasan. *Tarih-i evâil-i inkılâp ve meşrutiyet-i İran* (Tahran, 1969).

Tekeli, İlhan & İlkin, Selim. "(Kör) Ali İhsan (İloglu) Bey ve Temsil-i Meslekî Programı", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları* (İstanbul, 1977), s. 283-357.

Tekinalp, Munis. *Türkismus und Pantürkismus* (Weimar, 1915).

Tekinalp, Munis. *Türkler bu muharebede ne kazanabilirler?* (İstanbul, 1914).

Temo, İbrahim, *ittihat ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hidemat-ı Vataniyye ve tnkılab-ı Milliye Dair Hatıratım* (Mecidiye, Romanya, 1939); 2. baskı: Bülent Demirbaş (yay.), *İbrahim Temo'nun lttihad ve Terakki Anılan* (İstanbul, 1987).

Temperley, Harold. "British Policy towards Parliamentary Rule and Constitutionalism in Turkey (1830-1914)", *The Cambridge Historical Journal,* IV, 2(1933): 156-191.

Temperley, Harold. *England and the Near East: The Crimea* (Londra, 1936 ve 1964).

Temperley, Harold. "The Last Phase of Stratford de Redcliffe, 1855-1858", *English Historical Review,* XLVII, 186(1932): 216-259.

Testa, Baron I. de. *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères,* cilt VII (Paris, 1892).

Thaly, Kâlmân (yay.). *César de Saussure: Lettres de Turquie (1730-39) et Notices (1740) - W-rô'korszâgi levelei 1730-39-bôlesFol/egyzései 1740-böl* (Budapeşte, 1909).

Toderini, Abbé. *De la Littérature des Turcs,* 3 cilt (Paris, 1789).

Togay, Muharrem Feyzi. *Yusuf Akçura* (İstanbul, 1944).

Tokay, Gül. *Makedonya Sorunu* (İstanbul, 1995).

Tokgöz, Ahmet İhsan. *Matbuat Hatıralarım,* 2 cilt (İstanbul, 1930); sadeleştirilmiş 2. baskı: Alpay Kabacalı (yay.) *Matbuat Hatıralarım* (İstanbul, 1993).

Topuz, Hıfzı. *Türk Basın Tarihi* (İstanbul, 1972).

Tott, baron de. *Mémoires* (Amsterdam, 1784).

Toynbee, Arnold J. *A Study of History,* 8 cilt (Oxford, 1934-1961)

Toynbee, Arnold J. ve başkalan (yay.). *Survey of International Affairs 1925,* cilt I: *The Islamic World since the Peace Settlement* (Londra, 1927).

Tugay, Asaf. *İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller vejumalcılar* (İstanbul, tarihsiz).

Tunaya, Tank Zafer. "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin Kuruluşu ve Siyasi Karakteri", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası,* XXIII, 3-4(1958): 227-247.

Tunaya, Tank Zafer. *Türkiye'de Siyasi Partiler* (İstanbul, 1952 ve 1995); 2. baskı: *Türkiye'de Siyasal Partiler,* 3 cilt (İstanbul, 1984-1989).

Türkgeldi, Ali Fuad. *Ricâl-imühimme-yisiyasiyye* (İstanbul, 1928).

Tütengil, Cavit Orhan.*PrensSabahaddin* (İstanbul, 1954).

Ubicini, Abdolonyme. *Lettres sur la Turquie,* 2 cilt (Paris, 1876).

Ubicini, Abdolonyme ve Pavet de Courteille, Abel Jean-Baptiste. *Etat présent de l'Empire ottoman* (Paris, 1876).

Uludağ, Osman Şevki. "Tanzimat ve hekimlik", *Tanzimat I* (İstanbul, 1940), s. 967-977.
Unan, Nimet *[yay.), Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* 4 cilt (Istanbul-Ankara, 1945-1964).
Unat, Faik Reşit. "Ahmet III. devrine ait bir ıslahat takriri", *Tarih Vesikaları,* I, 2(1941): 107-121.
Us, Hakkı Tank. *Meclis-iMeb'usân,* 1293/1877 (İstanbul, 1940).
Uzluk, Nafiz. "İstanbul Tıbbiyesi için Avusturya'dan getirtilen ilk hekim", *Dirim,* XII, 6(1937): 204-208.
Uzunçarşılı, ismail Hakkı. *Alemdar MustafaPaşa* (İstanbul, 1942).
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Âmedi Galib Efendi'nin Murahhaslığı ve Paris'ten Gönderdiği Şifreli Mektuplar", *Belleten,* I, 2(1937): 357-448.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Ayan", *İslam Ansiklopedisi,* II: 41-42.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Halil Hamid Paşa", *Türkiyat Mecmuası,* V(1935): 213-267.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Merhum Sadullah Paşa'nın Safvet ve Cevdet Paşalar ve Safvet Paşa-zade Refet Bey'le mektuplaşmalan", *Belleten,* XV, 58(1951): 263-299.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Mustafa Paşa, Bayrakdar", *islam Ansiklopedisi,* VIII: 720-727.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları,* 2 cilt (Ankara, 1943-1944).
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi,* cilt IV, kısım 2 (Ankara, 1959).
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Selim IH'ün Louis XVI ile muhabereleri", *Belleten,* II, 5-6(1938): 191-246.

Ülgener, Sabri F. *İktisadî inhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri* (İstanbul, 1951); 2. baskı: *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul, 1981). Ünver, A. Süheyl. "Osmanlı tababeti ve Tanzimat hakkında yeni notlar", *Tanzimat 1* (İstanbul, 1940), S. 933-966. Ünver, Süheyl ve Belger, Metine. "Tam bir asır evvel İstanbul Tıbbiye Mektebinde Avusturyalı bir muallim-i evvel: Dr. C. A. Bernard", *Tıp Fakültesi Mecmuası,* III, 11 (1940): 1420-1425.

Vambery, Arminius. "Freiheitliche Bestrebungen im moslemischen Asien", *Deutsche Rundschau,* LXXVII (1893): 64-65.
Vambery, Arminius. "The Future of Constitutionalism in Turkey", *Nineteenth Century,* LXV(1909): 361-362.
Vambery, Arminius. *Western Culture in Eastern Lands* (Londra, 1906).
Vambery, Arminius. *The Story of My Struggles,* 2 cilt (Londra, 1904).
Vandal, Albert. *Une Ambassadejrançaise en Orient sous Louis XV* (Paris, 1887).
Vandal, Albert. *Le Pacha Borıneval* (Paris, 1885).
Vauban, Sébastien de. *Traité des mines* (Paris, 1740 ve 1790); Türkçesi: *Ferın-i lâğım,* çev. Kostantin lpsilanti (İstanbul, 1208/1794).
Veinstein, Gilles. "Âyân de la région d'Izmir et le commerce du Levant (deuxième moitié du XVI-Ile siècle)". *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* XX(1975): 131-146.
Veinstein, Gilles. "Les origines du califat ottoman", *Les Arınales de l'autre islam,* cilt II: *La question du califat* (Paris, 1994), s. 25-36.
Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I* (İstanbul, 1940), S. 139-209.

Venturi, Franco. "Despotismo orientale", *Rivistastorica italiana,* LXXII, 1(1960): 117-126.
Volney, Constantin François Chasseboeuf, comte de. *Considérations sur la guerre des Russes et des Turcs* (Paris, 1788-1789). Volney, Constantin François Chasseboeuf, comte de. *Voyage en Egypte et en Syrie, pendant les arınées 1783, 1784 et 1785,* 2 cilt (Paris, 1786).

Wanda. *Souvenirs anécdotiques sur la Turquie, 1820-1870* (Paris, 1884).
Watson, W. J. "İbrahim Müteferrika and Turkish Incunabula", *Journal qf American Oriental Society,* LXXXVIU, 3(1968): 435-441.
Wilbur, Earle Morse. *A History of Unitarianism* (Cambridge, Ma., 1945).
Weiss, Charles. *Histoire des réfugiés protestants depuis la Révocation de l'Edit de Nantes* (Paris, 1853).
Wilkinson, William. *An Account qfthe Principalities qf Wallachia and Moldavia* (New York, 1820 ve 1971).
Wittram, Reinhard. *Russia and Europe* (Londra, 1973).

Yalçın, Hüseyin Cahit. *Edebî Hatıralar* (İstanbul, 1935).
Yalçın, Hüseyin Cahit. *Kavgalarım* (İstanbul, 1326/1910).
Yaltkaya, M. Şerefeddin. "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I* (istanbul, 1940), S. 463-467.
Yazıksız, Necip Âsim. "Harflerimiz", *Anadolu,* 2(1924): 64-66. Yazıksız, Necip Âsim. "Hoca Tahsin", *Türk Tarih Encümeni mecmuası,* XVIII, 96/19(1928): 57-63. Yazıksız, Necip Âsim. "Üçüncü Selim devrine ait vesikalar", *Türk Tarih Encümeni mecmuası,* XV, 12/89(1341/1925): 395-401.
Yazır, (Elmalık) Mehmet Hamdi. *Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri,* 8 cilt (İstanbul, 1936).
Yerasimos, Stefanos. *Türk-Soyyet İlişkileri (Ekim Devrimi'nden Millî Mücadeleye)* (İstanbul, 1979); yeni baskısı: *Kurtuluş Savaşı'nda Türk-Soyyet ilişkileri, 1917-1923* (İstanbul, 2000).
Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi. Bkz. Mehmet Çelebi (Yirmi Sekiz). ,
Yöntem, Ali Canip. "Cemâleddin-i Efganî", *Hayat,* III, 77(1928): 3-6. Yörükan, Yusuf Ziya. *"Meânî-i Kur'an,- Kur'an* tercümesi hakkında münakaşa ve İzmirli ismail Hakkı Bey'den istizah", *Mihrap,* 28(1341/1925): 162-164. Yusuf Ziya. Bkz. Yörükan, Yusuf Ziya. Yücel, Hasan Âli. "Fikret'in fikir hayatımızdaki tesiri", *Hayat,* VI, 137(1929): 13.

Zeman, ZbynekA. B. *Germany and the Revolution in Russia, 1915-1918* (Londra, 1958).
Zeman, Zbynek A. B. ve Scharlau, Winfried B. *The Merchant qf Revolution: The Life of Alexander Israel Helphand'(Parvus)* (Oxford, 1965).
Zerıner, Walter. "The Case of the Apostate Messiah", *Archives de sociologie des religions,* XI, 21(1966): 111-118.
Ziya Gök Alp. Bkz. Gökalp, Mehmet Ziya.

DİZİN

Niyazi Berkes (21 Ekim 1908-18 Aralık 1988) Lefkoşe'de başladığı ortaöğrenimini 1928'de İstanbul Erkek Lisesi'nde tamamladı. 1931'de istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1935'te aynı fakültede sosyoloji asistanı oldu. Aynı yıl ABD'ye giderek 1939'a değin Chicago Üniversitesinde toplumbilim üzerine çalışmalar yaptı. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde sosyoloji doçenti olduktan sonra 195O'de ikinci kez yurtdışına çıktı. 1952'de Kanada'da McGill Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı, aynı üniversitede profesör oldu. Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal evrimiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan Niyazi Berkes, 1975'te emekli olup İngiltere'ye yerleşti. Berkes, kuramsal toplumbilim üzerine görüş ve düşüncelerini yansıtan çalışmalarının yanı sıra Türkiye'nin Osmanlı Dönemi'nden günümüze değin geçirdiği değişimleri inceleyen araştırmalar yaptı. Bir alan çalışması Olan *Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma* (1942), Türkiye'de toplumbilim alanında yayımlanan ilk monografilerden biridir. Berkes'in 1940'lardan başlayarak çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanan toplumbilim ve felsefe konulu birçok makalesi *Felsefe ve Toplumbilim Yazılan* (1985) adlı kitabında toplandı.

Başlıca Yapıtları: *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (1973); *ıoo Soruda Türkiye İktisat Tarihi* (1969-70, 2 cilt); *Arap Dünyasında İslamiyet, Milliyetçilik ve Sosyalizm* (1969); *Asya Mektupları* (1976), *Siyasi Partiler* (1946); 200 *Yıldır Neden Bocalıyoruz* (1964) ; *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (1965); *Türk Düşününde Batı Sorunu* (1975); *Atatürk ve Devrimleri* (1982); *Teokrasi ve Laiklik* (1984).